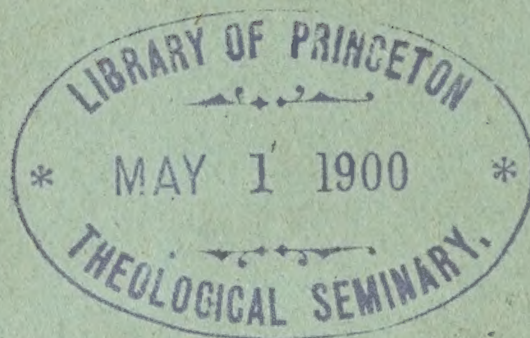



LIBRARY OF PRINCETON
MAY 1 1900
THEOLOGICAL SEMINARY.

Grundriss

der

Dogmengeschichte.

Entwickelungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen.

Von

D. Dr. A. Dorner.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1899.

Vorrede.

Zwar ist auf dem Gebiet der dogmengeschichtlichen Einzelforschung wie in zusammenfassenden Werken auf katholischer wie protestantischer Seite noch in der letzten Zeit viel Werthvolles producirt worden. Das schliesst indess nicht aus, dass man den Entwickelungsgang der christlichen Lehre im Einzelnen wie im Ganzen anders auffassen und beurtheilen kann, als es in diesen Arbeiten, so verschieden sie auch unter sich sind, geschehen ist. Meine Absicht geht darauf aus, möglichst objectiv jedes Entwickelungsstadium aus den ihm eigenthümlichen Bedingungen zu verstehen. Die Aufgabe der historischen Theologie ist es, das Wesen des Christenthums mit den zur Verfügung stehenden Mitteln historischer Forschung zu untersuchen, wie es die Aufgabe der speculativen Theologie ist, das Wesen des Christenthums durch religionsvergleichende, psychologische und speculative Untersuchungen deutlich zu machen.

Der Mittelpunkt der geschichtlichen Forschung über das Wesen des Christenthums liegt aber in der Geschichte der christlichen Lehre. Denn wenn auch eine Religion sich nicht in der Lehre erschöpft, wenn sie auch im praktischen Leben sich bethätigt, so wird doch in ihrer Lehre sich ihr Bewusstsein in möglichst klarer Form darstellen. Denn auch die ethischen Principien einer Religion finden in ihrer Lehre Ausdruck. Wollte man aber das Wesen einer Religion hauptsächlich aus ihrem concreten Leben erkennen, so ist zu bedenken, dass das Ideal, das einer Religion vorschwebt, sich in dem concreten Leben derselben nur mangelhaft realisirt. Insbesondere würde man kein gerechtes Bild von dem

historischen Christenthum bekommen, wenn man dasselbe nur nach der Kirchengeschichte beurtheilen wollte, theils weil das Leben des Christenthums sich nicht im kirchlichen Rahmen erschöpft, theils weil die kirchlichen Leistungen meist stark hinter dem christlichen Ideal zurückbleiben.

Wenn ich also die Geschichte des christlichen Bewusstseins, wie es sich in der Lehre darstellt, für den Mittelpunkt der Geschichte des Christenthums halte, so fürchte ich nicht den Vorwurf des Intellectualismus. Denn wenn überhaupt das Christenthum eine bewusste Religion ist, so wird sein Inhalt in der Lehre am deutlichsten zu Tage treten, und zwar nicht bloss in der Lehre, die in irgendwelchen Kirchen officiell anerkannt ist, sondern überhaupt in allen Lehrversuchen, insbesondere in den Versuchen der Darstellung einer christlichen Weltanschauung. Wollte man einwenden, dass die urchristliche Zeit am reinsten über das Wesen des Christenthums orientire, so ist dem entgegenzuhalten, dass man das Wesen keiner Religion, auch keiner christlichen Confession nur aus ihrer Urzeit erkennen kann. Die neutestamentlichen Schriften insbesondere sind theils in ihrer Sprache noch unbestimmt und vieldeutig, theils zeigen sie selbst schon im Verhältniss zu einander eine Entwickelung, theils sind sie durch ihre Zeit zu stark bestimmt, als dass man aus ihnen allein das Christenthum in seinem Wesen erkennen könnte, zumal das christliche Princip erst später sich weiter und mannigfaltiger entfaltet hat.

Wenn also auch im neuen Testament das Princip des Christenthums ausgesprochen ist, so doch nicht in präciser Form, nicht in ausgebildeter Entfaltung, nicht ohne Modificationen, die nur der urchristlichen Zeit angehören. Eben daher kann das Wesen des Christenthums nur aus der gesammten Geschichte der christlichen Lehrbildungen verstanden werden.

Meine Absicht geht dahin, die Geschichte der christlichen Lehrbildungen zu verfolgen, um, soweit es auf historischem Wege überhaupt möglich ist, die Grundfrage der Theologie nach dem Wesen des Christenthums zu beantworten. Dass man jeder umfangreicheren historischen Untersuchung genugsam am Zeuge flicken kann, ist mir wohl bewusst; daher bin ich auch für jede wirkliche Besserung dankbar. Mögen auch die Historiker vom Fach mit Recht den Vorzug in Anspruch nehmen, in der Einzelforschung noch mehr durch die Lupe zu sehen! Mir scheint es

nicht vom Uebel, wenn auch Systematiker sich um dieses Gebiet kümmern, wäre es auch nur, damit der Vereinzelung des gewaltigen historischen Materials ein Gegengewicht zur Seite tritt und das Märchen zerstreut wird, dass es zu irgend einer Zeit möglich sei, eine christliche Weltanschauung zu gestalten, wenn man der philosophischen Bildung den Rücken kehrt. Mich haben meine philosophischen Arbeiten nicht gehindert, in dem historischen Gebiet der christlichen Lehrbildung mancherlei Studien zu machen.

Einige Versehen, die stehen geblieben sind, sind in dem Druckfehler-Verzeichniss verbessert und einige Zusätze über neueste Erscheinungen der Literatur hinzugefügt. Auf absolute Vollständigkeit der Literaturangaben habe ich es natürlich nicht abgesehen.

Wengen im Berner Oberland, im September 1899.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Zusätze und Verbesserungen.

S. 24 Z. 14 v. o. statt: correcten lies concreten.
S. 31 Z. 16 v. u. statt: feinern lies freieren.
S. 43 Z. 5 v. u. statt: Zug des Sohnes zum Vater lies: Zug des Vaters zum Sohne.
S. 49 Z. 4 v. o. statt: Judenthum lies: Judenchristenthum.
S. 51 Z. 12 v. o. statt: Christus lies: Jesus.
S. 59 Z. 1 v. u. statt: Letztererer dem Antoninus Pius lies: Letzterer desgleichen.
S. 60 Anm. 2 Z. 3 u. 4 statt: Aristidis Apologia ad Antoninum Pium lies: Ueber Aristides vgl. Texte etc. Setze hinzu: Robinson, Text and studies Vol. I. 1891. Der Inhalt dieser Apologie bezieht sich theils auf den Gottesbegriff, Vertheidigung eines ethischen Monotheismus, theils auf die christliche Moral, sucht also das Christenthum in theoretischer und praktischer Hinsicht als vernünftiger zu erweisen als den Götterglauben.
S. 61 Anm. 6 setze hinzu: die formale Seite der Apologie Justins ist behandelt von Rauschen: Tübinger Quartalschrift 1899 S. 188 f. Wehofer, die Apologie Justins in literarhistor. Bez. zum ersten Mal unters. 1897. Veil, Justins Rechtfertigung d. Christ. 1894.
S. 62 Z. 18 v. o. statt: Offenbarung der Welt lies: Offenbarung in der Welt.
S. 71 A. 1 setze hinzu: J. Stier, die Gottes- und Logoslehre Tertullians 1899.
S. 77 ist die Nummerbezeichnung falsch: No. 2 gehört hinter Hippolyt, No. 3 hinter nennen in Z. 9 v. o., No. 4 hinter Gottheit Z. 13 v. u.
S. 86 Zusatz zu Anm. 2: Origenes Werke werden im Auftrage d. Berliner Akademie neu herausgegeben, bis jetzt Bd. I, II ed. Kötschau.
S. 104 zu dem Abschnitt „Entwickelung der Lehrauctoritäten" vgl. die Schrift von Kunze, Glaubensregel, heil. Schrift, Taufbekenntniss 1899, die ich nicht mehr eingehender berücksichtigen konnte. Seine Meinung, dass das „Taufbekenntniss und das neue Testament älter seien als der Gnosticismus" S. 384, sowie dass „die regula fidei das antihäretisch gewendete, aus der heil. Schrift ergänzte und ausgelegte Taufbekenntniss sei, diese, die Schrift mit eingeschlossen" oder auch: reg. fidei sei „die gegen die Häretiker zusammengefasste heil. Schrift alten und neuen Testamentes, insofern sie den im alten Taufbekenntniss ausgesprochenen

Glauben zum Inhalt hat, dieses, das Bekenntniss selbst mit eingeschlossen“ (S. 185) scheint mir in ihrer künstlichen Verclausulirung weder sehr durchsichtig noch von apologetischen Tendenzen frei.

S. 117 setze das Komma hinter λόγος Z. 6 v. u. hinter: war.

S. 120 Z. 2 v. o. statt: nach Hippolyt lies: nach Hippolyt's Bericht.

S. 121 Z. 2 v. u. setze hinzu nach: Einheit von Gott und Mensch: soviel als möglich.

S. 132 Anm. 4 Z. 8 statt: wozu stimmt lies: wozu nicht im Widerspruch stehen würde, dass etc.

S. 138 Zusatz zu Anm. 1: Hoss, Studien über das Schriftthum und die Theologie des Athanasius 1899. Er hält die Schriften contra gentes und de incarnatione für echt, dagegen contra Arianos or. IV gegen Loofs für unecht; von dem Letzteren vermag ich mich nicht zu überzeugen.

S. 143 Anm. 1 statt: λόγω ϑείσης lies: λογωϑείσης.
Anm. 3 statt: ἡσυφία lies: ἡ σοφία.
Z. 2 v. u. im Text statt: die Einheit wird mit Gott lies: die Einheit mit Gott wird.

S. 149 zu Anm. 4 setze hinzu: Die Bedeutung des Gregor Nyss. wird gegenwärtig stark hervorgehoben: Reiche, das künstlerische Element in der Welt- und Lebensanschauung des Greg. N. 1897. Vollert, die Lehre Greg. N. vom Guten und Bösen und der schliesslichen Ueberwindung des Bösen 1897.

S. 152 Z. 15 v. o. statt: sie lies er.

S. 167 Z. 4 v. u. statt: sie lies: ihnen.
Anm. 3 setze hinzu: J. Kunze, das nicänoconstantinopolitanische Symbol 1898, besonders aber Kattenbusch, vgl. Confessionskunde I S. 52 f.

S. 174 Z. 5 v. o. statt: seinem lies: gegen sein.

S. 193 Z. 7 v. u. statt: gewurden lies: gemacht wurden.

S. 194 Z. 16 v. o. streiche: no.

S. 201 Z. 11 v. o. statt: Gregor Naz lies: Gregor Nyss.

S. 226 Z. 15 v. o. streiche: wird.

S. 228 Anm. 2 statt: Greg. homil. in Ezech lies: in Evang. II. 34,7. Nach § 11 f. rücken die Menschen in die Stellen der gefallenen Engel ein, was schon Augustin annahm. Gregor bezieht sich auch auf Dionys Areop. vgl. § 12.

S. 261 Anm. 5 Z. 6 v. u. lies statt Geist: Der heilige Geist.

S. 267 Z. 10 v. o. statt: brachte er seine Ansicht lies: kam diese Ansicht.

S. 283 Anm. 2 Z. 8 statt: fielat lies: fiebat.

S. 287 Z. 1 d. Anm. statt: ratio lies: notio.

S. 293. Z. 12 v. o. statt: ganz in den Individuen lies: der Kern der Individuen.

S. 296 Anm. Z. 4 v. o. streiche: II, 9.

S. 324 Anm. 1 Z. 8 v. o. statt: vellere missum lies: velle remissum.

S. 325 Anm. 3. Z. 2 v. u. statt: so hat die Erbsünde mit der Zeugung nichts unmittelbar zu thun lies: so ist die Erbsünde eigentlich keine Sünde.

S. 326 Z. 10 v. o. streiche: die wir.

S. 335 Anm. Z. 3 v. u. nach positivistisch setze hinzu: So erklärt Occam, er glaube unbedingt, was die römische Kirche glaube, nichts Anderes vel explicite vel implicite. tractat. de sacramento altaris c. 1.

S. 338 Zusatz zu Z. 1 v. o.: In seiner Sprache ist Raymund gegenüber der Scholastik einfach und durchsichtig. Noch ist Nicolaus Cusanus zu erwähnen, der den

Kreis der Scholastik insofern schliesst, als er an Scotus Erigena wieder anknüpft, indem er über Sinn und Verstand zu der Vernunft vordringt, die über allen Gegensätzen steht und allein Gott erfassen kann. Ebenso hebt er auch hervor, dass Gott sich in Theophanieen offenbart. Jedes Ding ist ein Spiegel Gottes, aber hat zugleich Endlichkeit als Grenze. Der Mensch ist Mikrokosmus. In ihm spiegeln sich alle Dinge, die die Harmonie des Universums in einer Stufenreihe vom Kleinsten zum Grössten darstellen. Zugleich aber ist in dem Gottmenschen die Einheit des Menschen mit Gott erreicht, die Alle sich aneignen sollen. Es sollen alle deiformes werden, ohne in ihrer Unterschiedenheit unterzugehen. Die Welt stellt eine Entwickelung dar, die stets fortschreitend in der harmonischen Einheit mit dem unendlichen Gott einmündet. Das Interesse an dieser Steigerung und Entwickelung unterscheidet ihn von Scotus Erigena. Vgl. Erdmann, Gesch. d. Philos. I, S. 443 f. Falckenberg, Grundzüge d. Philos. des Nic. Cus. 1880. Uebinger, d. Philos. des Nic. Cus. 1880. Seine Hauptschrift: de docta ignorantia.

S. 338 Anm. 5 Z 1 nach verurtheilt setze hinzu: von dem er Pantheismus fürchtet, vgl. S. 339 Anm. 1.
Z. 5 statt: universalia lies: Ideen.

S. 339 Z. 2 v. o. statt: exstativa lies: exstatica.

S. 360 Anm. 1. Setze hinzu: Vgl. übrigens auch Innocenz III de S. altaris mysterio III,9.

S. 381 setze zur obersten Anm. hinzu: Vgl. z. B. Innocenz III De S. altaris mysterio VI, 3. IV, 44. Christus et caput et pars corporis ecclesiae. Sicut unum corpus, unus Christus cum suis membris in coelum ascendit. Albertus Magnus In Sentent. L. IV, dist. 13 Art. 33. Licet totus Christus sit caput cum membris. Das corpus mysticum kann als caput cum membris aufgefasst werden.

S. 383 Z. 19 v. o. setze hinzu zu möglich ist: das Verbum ist nicht propter carnem sondern propter se ipsum caro factum und in diesem Sinne gilt das Wort:

S. 384 Z. 10 v. u. nach „bringende" setze hinzu: durch das kirchliche Sacrament vermittelte. Z. 9 v. u. nach: angeknüpft wurde setze hinzu: wie z. B. nach Thomas die Liebe Christi durch die Vermittelung seines corpus mysticum, die Kirche als gratia infusa auf die Christen übergeht (S. o. S. 313. 381).

S. 386 Z. 19 v. o. setze hinzu nach ruht: die fides caritate formata.

S. 402 Z. 13 v. o. setze hinzu nach befriedigte: und um eine mehr positiv ethische Nachfolge Jesu.

S. 417 Anm. 1 Z. 5: Erasmisch denkt Zwingli (setze hinzu:) hierin nicht.

S. 474 Zusatz zu Anm. 2 eine freie That vor: die sich für die Annahme der historischen Verkündigung der Lehre entscheidet, was nicht bloss Aufnehmen der göttlichen Gnade, sondern zugleich freie Unterwerfung unter die verkündende Auctorität ist.

S. 482 Z. 11 v. o. statt: wird sie lies: wird die Schrift.

S. 506 Z. 6 v. u. statt: mit dem er mit der Gnade zusammenwirkt lies: mit Hülfe dessen der Mensch etc.

S. 524 Z. 9 v. o.: streiche die Ziffer 1 bei Gemeinwohl.

S. 570 Z. 2 v. u. setze hinzu zu Martineau: A Study of Religion, its sources and contents 1888.

S. 599 Z 11 v. o. statt: Auch sind sie lies: auch sind die Altkatholiken.

S. 606 Z. 6 v. u. statt: Macari lies: Makari.

S. 612 Z. 5 v. o. statt: die Hostien lies: die Hostie.

Einleitung.

Geschichte, Begriff, encyklopädische Stellung und Methode der Dogmengeschichte. Eintheilung des historischen Stoffes.

1. Kurze Uebersicht über die Geschichte der Dogmengeschichte.

Von einer Geschichte der christlichen Lehre kann erst die Rede sein, wenn der productive Process bis auf einen Höhepunkt gekommen ist, von dem aus man rückwärts blickt, um den durchlaufenen Weg zu überschauen. Es ist ein späteres Stadium der Geschichte, in welchem das christliche Bewusstsein über das Christenthum durch seine eigene geschichtliche Entwickelung klar zu werden sucht. So lange man sich hauptsächlich darauf richtet, den Inhalt der christlichen Wahrheit sich klar zu machen, oder ihn gegen Angriffe zu vertheidigen, kann von Dogmengeschichte nicht die Rede sein. Es war das um so weniger möglich, als man während des dogmengeschichtlichen Processes bis zur Reformationszeit hin im Ganzen der Fiction sich hingab, dass die Lehren, welche man präciser ausbildete, im Grunde genommen von Anfang an der Hauptsache nach in derselben Weise gelehrt worden seien, wie ja auch die alten Apologeten das Christenthum durch den Nachweis zu rechtfertigen suchten, dass es die älteste Religion sei, wie ja noch Augustin in der menschlichen Geschichte zwei Reiche von Anfang an neben einander hergehen lässt, die civitas Dei und die civitas diaboli. Um die feste Continuität der Lehre zu behaupten wird nicht selten der Geschichte Gewalt angethan, wie z. B. von Athanasius dem Dionys v. Alexandrien die Lehre des Athanasius zugeschrieben wird.[1]

Ebenso sollen die Väter der antiochenischen Synode, welche Paul v. Samosata verurtheilte, das Wort ὁμοούσιος nur deshalb nicht ange-

[1] Vgl. Athanasius, De sententia Dionysii. Bibliotheca Patrum ed Thilo. Vol. I, S. 94—138. Die Praxis, jedes neue Dogma als von jeher bestehend anzusehen, geht vom Nicaenum bis zum Vaticanum, vgl. über Letzteres z. B. Pastor aeternus c. 4 bei Schaff Biblioth. symb. II, S. 270. Ebenso findet Athanasius die nicänische Lehre schon bei Origenes (epist. de decretis Nicaen. Syn. c. 27).

nommen haben, weil Paul es gebraucht hatte.[1] Wenn sich daher auch bei Origenes[2] Aussprüche finden, in denen er eine weitere Ausbildung der Lehre als offengelassen ausdrücklich anerkennt, so ist das doch wohl mehr nur in dem Sinne gemeint, dass der Gnostiker über den Gemeindeglauben in der Erkenntniss hinausgehen könne, als in dem Sinne, dass dieser Letzte Wandelungen durchmache; und wenn auch Augustin gelegentlich sich dahin ausspricht, dass er sich in Fragen, die die Kirche noch nicht entschieden hat, auf die Seite der eventuellen Entscheidung der Kirche stellen würde,[3] so scheint darin zwar eine Fortbildung der Lehre zugestanden zu sein. Allein die Consequenz solcher Ansätze wird nirgends gezogen. Was von geschichtlichen Betrachtungen geleistet wird, bezieht sich entweder darauf testes veritatis aus der Vergangenheit für eine bestimmte Lösung einer strittigen Frage zuzuziehen oder die Ansichten der Ketzer zusammenzustellen, wozu wir ja die Anfänge schon bei Irenaeus, Tertullian finden, bis Epiphanius als Häresiologe vom Fach sich darstellt. Aber in beiden Fällen ist nicht der historische Sinn, sondern das dogmatische Interesse maassgebend. Man kannte nur Freunde oder Feinde der kirchlichen Wahrheit, respective dessen, was man dafür hielt. Im Grunde steht die kirchliche Lehre fest und hat keine Geschichte. Am ehesten zeigt sich das Aufkommen des historischen Sinnes bei solchen Männern, die zu der kirchlichen Entwickelung in Opposition stehen, so z. B. der Monophysit Stephanus Gobarus, der eine Sammlung von Lehren zusammenstellt, über welche die Kirchenlehrer verschiedene Meinung hatten.[4] Im Ganzen kann man aber wohl sagen, dass weder die alte Kirche noch das Mittelalter eine Geschichte der christlichen Lehre kennt, weil das historische Interesse sich noch nicht selbstständig gemacht hat.[5]

Als die Reformatoren das Dogma der katholischen Kirche angriffen, so war damit die Fiction von der Stetigkeit des Dogma's in den Grundvesten erschüttert. Freilich bezog sich dieser Angriff nicht auf die objectiven Dogmen der Trinität, Christologie, kaum auf die Versöhnungslehre. Man glaubte mit der alten Kirche im Einklang zu bleiben, wenn man auch

---

[1] De synodis Arim. et Seleuciae c. 45.

[2] Z. B. De principiis L. I praef.

[3] cfr. Baptism. III, 65 Bapt. c. Donat II, 4 VII, c. 53.

[4] Photius bibl. cod. 232.

[5] Das beginnt allerdings bei den Humanisten schon vor der Reformation, vgl. z. B. die Kritik des Laurentius Valla gegen die Abfassung des Apostolicums durch alle Apostel, des Erasmus historischkritische Annotationen zum neuen Testament, sowie seine patristischen Arbeiten u. A.

die Unfehlbarkeit der Kirche nicht anerkannte. So wurde die katholische Kirche des Abfalls von der wahren Lehre bezichtigt und der Anspruch erhoben, die reine Lehre vor Allem mit Hülfe der h. Schrift wieder herzustellen. Auch hier hatte man also noch nicht reine historische, sondern ebenfalls mehr polemische und dogmatische Interessen bei dem Rückgang auf die Vergangenheit. Immerhin aber war doch zugestanden, dass die officielle Kirche nicht eine continuirliche Entwickelung darstelle, und damit dem kritischen Geiste die Thüre geöffnet. So war nun doch eine historisch-polemische Behandlung der Geschichte eingeleitet, wie wir sie in den Arbeiten von Chemnitz,[1] den Magdeburger Centurien schon in der Reformationszeit finden. Man schrieb allerdings mehr im polemischen und dogmatischen Interesse die Geschichte der eigenen Confession, insbesondere der Confessio Augustana,[2] wobei sich sowohl der Gegensatz der Protestanten untereinander als mit den Katholiken geltend machte. So schrieb unter Anderen der Reformirte Hospinian eine Concordia discors, Huter eine concordia concors. So schrieb J. Gerhard gegen Bellarmin,[3] Chamier seine Panstratiae Catholicae. Auch die Katholiken wurden zu historischen Werken veranlasst, das Tridentinische Concil war Gegenstand der historischen Untersuchung.[4] Baronius gab 1588—1607 seine annales ecclesiastici heraus, Huetius,[5] Petavius[6] ihre dogmatisch-historischen Werke. Um noch einen Späteren zu nennen, so schrieb Bossuet seine histoire des variations des églises protestantes.[7] Grosse Verdienste um die Ausgaben der Kirchenväter und Scholastiker erwarb sich der Benedictinerorden: Valois, Baluze, Le Quien, Montfaucon u. s. w. Ebenso pflegten Richard Simon, Assemanni,[8] Muratori,[9] Leo Allatius, de ecclesiae occidentalis et orientalis consensione,

---

[1] Examen Concilii Tridentini ed. Preuss 1861.

[2] Chytraeus, Historie d. Augsb. Confession 1536. Salig, Vollständige Geschichte d. A. C. und vollständige Historie des tridentischen Conciliums 1745. Cyprian, Historie d. A. C. 1730. Rechtenbach, Analysis C. A. Art. Smalcald. Form. Conc. Art. Visit. Saxonic.

[3] Bellarminus, orthodoxias testis 1631—33.

[4] Paolo Sarpi's Geschichte erschien zuerst 1619, wurde noch im Jahre 1751 von Le Courayer in's Französische übertragen. Pallavicini vertheidigte gegen Sarpi das Concil, in seiner Geschichte des Concils. 1656. 57.

[5] Beschäftigte sich besonders mit Origenes, 1668 seine Ausgabe der bibl. Commentare d. Origenes mit Einleitung Origeniana.

[6] De theologicis dogmatibus 1645—50.

[7] Oeuvres 1863 Bd. 14—15. Gegen ihn Jurieu, lettres pastorales 1690 und Basnage histoire de la réligion des églises reformées. 1690. Im Band 16 antwortet Bossuet.

[8] Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana 1719—28.

[9] Antiquitates Italiae medii aevi.

historische Studien. Freilich ist mit alledem noch keine Dogmengeschichte gegeben, sondern nur Ansätze. Sie beginnt seit der Reformationszeit damit, dass man zunächst die Quellen flüssig zu machen begann; damit war man doch insofern auf dem rechten Wege, als man für die weitere Forschung den Grund legte.

Ehe indes an eine Geschichte der christlichen Lehre im modernen Sinne gedacht werden konnte, musste das Bewusstsein von der Unfehlbarkeit der eigenen dogmatischen Position erschüttert werden. Nicht als ob sich historischer Sinn mit einer festen eigenen dogmatischen Ueberzeugung nicht vertrüge. Aber so lange das Interesse an der kirchlich festgestellten Lehre im Vordergrunde stand, war man noch nicht fähig, anders als im polemischen oder dogmatischen Interesse die Geschichte zu betrachten.[1] Es sind deshalb die den officiellen Kirchen widersprechenden Strömungen, welche in dieser Hinsicht einen Fortschritt anbahnten, weil sie in immer umfassenderer Weise ihre Kritik ausdehnten. So sind es die grundgelehrten Werke der Socinianer[2] und Arminianer, die den Kirchenvätern Manches am Zeuge zu flicken hatten. Calixt suchte eine Einigung der streitenden Kirchen auf dem Grunde des consensus quinquesaecularis; insofern er sich der Orthodoxie widersetzte und selbst energische historische Studien trieb, trug er zu der Erschütterung der Alleinherrschaft der kirchlichen Dogmatik bei. In noch stärkerem Maasse war das im Pietismus der Fall, dessen Interesse am Dogma gering war. Die unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie des Gottfried Arnold 1698—1700 bedeutet in dieser Hinsicht hauptsächlich deshalb einen Fortschritt, weil er durch seine vielfache Parteinahme für die Ketzer den Glauben an die Unfehlbarkeit kirchlicher Entscheidungen erschütterte. Noch bedeutender wirkte in dieser Hinsicht der Rationalismus, der in dem Kampf mit dem Pietismus der Orthodoxie und durch seine Verbindung mit der erstarkenden Philosophie immer mehr eine gewisse Gleichgültigkeit gegen das confessionelle Dogma hervorrief. Diese Strömung wurde dadurch gestärkt, dass man des confessionellen Haders müde wurde, der so viel Unglück über die europäischen Länder gebracht hatte, und demgemäss auch das Interesse für die Glaubensdifferenzen einer unionistischen Tendenz Platz machte, die auf den allen gemeinsamen rationalen Inhalt des Christenthums reflectirte. So erwachte das Interesse an dem historischen That-

[1] Dieses polemische Interesse verfolgt auch das Werk des Forbesius a Corse, der eine Uebersicht über die Dogmengeschichte giebt: Instructiones historico-theologicae de doctrina christiana inde a tempore Apostolorum ad. Saec. 17. Amsterdam 1645.

[2] Bibliotheca fratrum Polonorum (Faustus Socinus, Crell, Schlichting, Wolzogen) 1656.

bestand. Mosheim[1] ging dem Zusammenhang der historischen Erscheinungen nach und suchte sich unpartheilich in dieselben zu versetzen; ähnlich verfuhr Roessler, Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten. So hat Christian Wilhelm Franz Walch in seinen historischen Arbeiten auf die Veränderungen in der Geschichte geblickt und den Ursachen dieser Veränderungen nachgespürt.[2] Er nannte seine Methode die pragmatische. Noch mehr mit kritischem Geiste durchdrungen ist diese pragmatische Geschichtsschreibung bei Semler.[3] Er verfolgt die Veränderungen in ihrem Werden. Jede Zeit hat ihre eigene Weltauffassung, in die man sich hineinversetzen muss, um sie zu verstehen. Aber an diesem Verständniss hindert ihn doch beständig seine subjective Kritrik. Von einer zusammenhängenden Geschichtsbetrachtung ist vollends nicht die Rede. Planck steht in seiner Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs auf dem Standpunkt der Indifferenz gegen das Dogma. Ernesti[4] hebt die Dogmengeschichte als besondere Wissenschaft hervor. Von besonderer Bedeutung ist aber Münscher's gelehrtes Handbuch der Dogmengeschichte (2 A. 1802, 4 Bde.). Auch ihn interessirt die Veränderung des Dogmas und die äusseren Gründe, welche dieselbe hervorrufen, die Natur des menschlichen Geistes, die äusseren Umstände, unter denen die Christen lebten, die Bedürfnisse der Zeit, die Veränderung der Hülfsmittel zur Vertheidigung der Religion. In demselben Sinne arbeiten die Rationalisten Loeffler, Teller, Rosenmueller, Toellner, Corrodi, Seiler, Ch. Daniel Beck. Baumgarten Crusius versucht in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte einen allgemeinen und besonderen Theil zu unterscheiden. In dem allgemeinen Theil behandelt er aber doch nur nach der pragmatischen Methode alle äusseren Umstände, die Eigenthümlichkeit der Zeit und der Personen, welche den Geist und Gedanken der Kirche beeinflusst, das

[1] Vgl. besonders seine dissertationes ad historiam eccles. pertinentes 2 Bde. 1731, 1741 und de rebus Christianorlum ante Constantium Magnum Commentarii 1753. Er hat über Origenes gegen Celsus, Servet, Arminius, über die alten Gnostiker u. A. geforscht.

[2] Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre 1756. Entwurf einer Geschichte der Ketzereien 1762—85. Kritische Untersuchung von dem Gebrauch der h. Schriften in den ersten drei Jahrhunderten 1779.

[3] Seine Einleitung zu Baumgartens evangelischer Glaubenslehre 1759 zu den Untersuchungen der theologischen Streitigkeiten 1762. Die epp. ad Demetriadem des Pelagius gab er 1775 mit Anmerkungen heraus. Ferner selecta capita historiae ecclesiasticae. Neue Versuche, die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte aufzuklären u. A.

[4] Opuscula theologica 1773, besonders prolusiones de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate et modo universo.

Dogma gebildet und dogmatische Veränderungen herbeigeführt haben, in dem speciellen Theil behandelt er dann die Geschichte der Dogmen nach der Localmethode. Er steht unter dem Einfluss Neanders,[1] der besonders die von Schleiermacher wieder entdeckte Bedeutung der Individualität auch für die Dogmengeschichte hervorhub, das Christenthum erscheint in verschiedenen Gestalten, welche durch die sich individualisirende menschliche Natur bestimmt sind. Damit hängt es zusammen, dass er die Persönlichkeiten in den Mittelpunkt seiner Darstellung stellt, als Vertreter von bestimmten Richtungen, der idealistischen-realistischen, rationalen-supernaturalen, mystischen-begrifflichen, dialectischen-contemplativen; indes war trotz seiner Betonung der Individualität scharfe Charakteristik nicht seine Stärke.[2]

Einen bedeutenden Fortschritt machte in seinen dogmengeschichtlichen Monographien[3] und seiner Dogmengeschichte Chr. F. Baur, der die Idee der gesetzmässigen, nothwendigen Entwickelung des Dogma's auf die Dogmengeschichte anwandte. Er will den in dem Wesen des Geistes begründeten Process des Christenthums nachweisen, das sich in seine Momente auseinanderlegt. Die Subjectivität der Vertreter des Processes wird so in den objectiven Process aufgenommen. Die Idee des Processes wurde im kritischen Sinne von Strauss so ausgeführt, dass er die Auflösung des Dogmas als Resultat gewann; die Idee des Processes liegt auch den geschichtlichen Ausführungen in Biedermanns und Lipsius' Dogmatik in dem Sinne zu Grunde, dass die vorstellungsmässige Darstellung des Dogma's durch ihre Widersprüche über sich hinausführen muss, wenn auch bei Letzterem mit vermehrten Auflagen die Rückkehr zu einer positiven Beurtheilung der dogmatischen Entwickelung zunahm. Den Gedanken der Entwickelung macht auch J. A. Dorner in seiner Geschichte der Christologie und in seiner Geschichte der protestantischen

[1] Dogmengeschichte ed Jacobi 1857. Die Dogmengeschichten von Augusti 1805, Berthold 1822, Ruperti 1831, Lenz 1834 u. A. sind von geringerer Bedeutung. Dagegen hat Staeudlin in der Geschichte der Ethik wie im Gebiet der Dogmengeschichte 1800 hervorragende Gelehrsamkeit gezeigt. Engelhardt schliesst seine Dogmengeschichte 1580 ab (hierin ein Vorgänger neuerer Erscheinungen) und hat mehr den stabilen Charakter des Dogma's betont. Gieseler's Dogmengeschichte wurde nach seinem Tode herausgegeben 1855. Er verfolgt noch die pragmatische Methode, erinnert in seinen Grundsätzen an Münscher, nur dass er den kirchlichen Charakter des Dogma's stark betont, im Unterschied von den dogmatischen Lehren Einzelner.

[2] Hagenbach's Dogmengeschichte, zuletzt herausgegeben von Benrath, ist auch durch den Gedanken der individuellen Ausprägung der Lehre bestimmt.

[3] Ueber die Gnosis, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes 3 Bd. Die christl. Lehre von der Versöhnung.

Theologie geltend, wie er auch in seiner Symbolik[1] hervortrat. Es sollte sich nach ihm in den einander folgenden Perioden eine immer tiefere Aneignung des christlichen Glaubensinhaltes mit Hülfe der tieferen Erkenntniss des Verhältnisses von Gott und Mensch ergeben, wozu noch die fortschreitende Durchdringung zuerst der Intelligenz dann des Willens, endlich des Gemüths mit dem christlichen Inhalt hinzugenommen wurde. Das Christenthum, wie insbesondere auch der Protestantismus, wurde als eine einheitliche Grösse aufgefasst, als ein Princip, das im Processe seine einzelnen Momente auseinanderlegte, um sie schliesslich in höherer bewusster Form wieder zu einigen. Der Protestantismus sollte in seiner ersten unmittelbaren Form die Consequenzen seines Princips weder in der Gotteslehre noch in der Christologie genügend durchgeführt haben. Der Gedanke der Entwickelung wurde selbst von der orthodoxen Behandlung der Dogmengeschichte festgehalten, die, von Kliefoth ausgehend, von Schmid[2], Kahnis[3] und besonders Thomasius[4] auf die Höhe gebracht und von Seeberg[5] fortgesetzt wurde. Die in der Schrift gegebene Offenbarung wird nach Thomasius so lehrhaft ausgestaltet, dass jede Periode ihre bestimmten Lehren in classischer Weise ein für alle Mal abgehandelt hat, wo natürlich nur in Bezug auf das Mittelalter eine Ausnahme gemacht werden musste, zu deren Erklärung die Sünde zugezogen wird. Im Ganzen hat die alte Zeit die Trinität und Christologie, sowie die Anthropologie, die Lehre von der Sünde und Gnade fixirt, während die Reformation die Lehre von der Heilsaneignung classisch ausgebildet hat. Indem hier jedesmal Centraldogmen in den Mittelpunkt einer Periode gestellt werden, werden dadurch die einzelnen Perioden im Wesentlichen charakterisirt. Allein diese Auffassung, welche eine Vereinigung von kirchlichem Dogmatismus und Ge-

---

[1] Vgl. Meine Mittheilungen in „dem Andenken von J. A. Dorner“, Studien und Kritiken 1885, S. 438 f.

[2] Lehrbuch d. Dogmengeschichte 4. A. v. Hauck 1887.

[3] Der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrh. 1854. Lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt. 1861. Die deutsche Reformation. 1872.

[4] Dogmengeschichte. 2 Bde. 1874. 1876.

[5] Lehrbuch der Dogmengeschichte Th. 1 1895. Th. 2 1898. Er giebt zwar zu, dass man auch vor „einem neuen Dogma“ nicht zurückschrecken solle, „wenn es der treue Ausdruck der Offenbarung Gottes in der Schrift sein will“, kommt aber doch im Ganzen wieder dabei an, dass in den Urkunden und dem Bekenntniss der Reformation das Dogma gegeben sei, dass man dies nur zu „erläutern“ habe II, 457 f. Mir scheinen diese Aeusserungen pythische Orakel. Seine Orthodoxie ist gegenüber Thomasius sehr abgeschwächt.

schichte versucht, kann sich nur dadurch halten, dass sie im Grunde das Feld der Erforschung des Christenthums im weiteren Process immer enger abgegrenzt werden lässt. Es ist in dieser — die Kirche als die einheitliche durch die Jahrhunderte hindurchgehende Grösse auffassenden Betrachtung eine unhistorische Fiction, die vollends für die Gegenwart nicht mehr zutrifft. Auch ist es im Grunde eine zu mechanischer Aneinanderreihung der Dogmen führende Ansicht, dass in bestimmten Zeiten bestimmte Lehren zum Abschluss gekommen seien. Dabei ist gänzlich der verschiedene Typus der führenden Völker und der Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntniss unterschätzt, der eine beständige Revision aller Dogmen nothwendig macht; es ist dabei nicht genügend beachtet, dass jedesmal eine bestimmte einheitliche Auffassung des Christenthums die Grundlage der jeweiligen christlichen Erkenntniss ist, dass deshalb nicht die Ausbildung von einzelnen bestimmten Lehren ein für allemal in einer bestimmten Zeit erledigt sein kann. Die Voraussetzung dieser Ansicht ist, ob ausdrücklich zugestanden oder nicht, doch im Grunde die von dem Protestantismus nicht zugestandene Unfehlbarkeit der Kirche. Unter den neueren Versuchen der Dogmengeschichte sind noch zu nennen die Dogmengeschichte von Fr. Nitzsch, der aber nicht über die patristische Periode hinausgekommen ist. Indess ist schon seine Bestimmung der Dogmengeschichte beachtenswerth, sofern er sie als die Geschichte der Ausprägung des christlichen Glaubens in Begriffen, Lehrsätzen und Lehrgebäuden definirt. Indess hat er doch in der Ausführung den kirchlichen Standpunkt weit stärker hervorgekehrt, als es nach der gegebenen Definition scheinen sollte. Im Uebrigen aber hat seine Dogmengeschichte auch den Vorzug, dass er zwischen den grundlegenden Dogmen und den einzelnen Momenten des Lehrsystems unterscheiden will, wobei freilich die Gottheit Christi und die Lehre von der Kirche als die Grundlagen des christlichkirchlichen Bewusstseins angesehen werden, was doch insofern einseitig ist, als die Trinitätslehre mindestens für die patristische Zeit ebenso grundlegend ist und die Lehre von der Kirche eine ganz andere Bedeutung für das Abendland hat als für das Morgenland. Die bedeutendste Dogmengeschichte der neuesten Zeit ist die von Harnack.[1] Man kann zwar nicht sagen, dass seine Grundauffassung des Processes und sein schliessliches Resultat einen Fortschritt bedeute. Aber er hat die literarische Einzelforschung durch genialen Spürsinn bereichert

---

[1] Vgl. den interessanten Aufsatz von Lasson, preussische Jahrbücher. 1891. S. 202f.

und mit einer gewissen Congenialität sich in das Werden und geistige Schaffen grosser Kirchenlehrer hineinversetzt. Das Buch ist stark mit kirchengeschichtlichem Stoffe durchsetzt und zugleich eine literargeschichtliche Leistung ersten Ranges. Die Grundauffassung ist von einem im Grund dualistischen Gedanken geleitet, von der an Kant anknüpfenden Unterscheidung zwischen theoretischem Erkennen und praktischen Werthurtheilen. Nur Werthurtheile und was in deren Bereich liegt, soll im Gebiet der Religion für berechtigt gelten, nur die überweltliche Religion, nicht die Religion der Immanenz. Demgemäss wird auf Christus zurückgegangen, seine Erscheinung und Verkündigung in Ritschl'scher Weise im Anschluss an das Judenthum als Offenbarung und Reichsgottesstiftung verstanden. Von da aus beginnt unter hellenischem Einfluss ein Verderben des Christenthums. Man hat dasselbe mit Kosmologie vermischt, das theoretische und mysteriöse Anschauungselement in den Vordergrund gestellt, das Christenthum naturhaft verdorben. Diese Entwickelung, die bis zur Reformationszeit heranreichte, wird in der Reformation sistirt, wenn auch keineswegs consequent die hellenisirte Dogmatik beseitigt wird. Von da an kennt Harnack nur noch Ausgänge des Dogma, sowohl im Katholicismus, dem es um christliche Erkenntniss an sich als Selbstzweck gar nicht zu thun ist, als auch im Protestantismus, der das Dogma aufgelöst hat. Harnack will einerseits die kirchliche Lehre, das Dogma, zum Gegenstand der Dogmengeschichte machen; andererseits zeigt er, dass das Dogma in der griechischen Kirche verknöchert, in der römischen zurückgestellt, in der protestantischen aufgelöst sei. Der Gegenstand der Dogmengeschichte, das Dogma ist also etwas, das durch den geschichtlichen Process selbst sich ad absurdum geführt hat. Man muss zu der einfachen Verkündigung Jesu zurückgehen. In dieser Betrachtung der Geschichte ist allerdings formal ein Anschluss an die reformatorische Ansicht, insofern als auch diese den dogmatischen Process des Mittelalters für einen Irrweg angesehen und zu dem Urchristenthum, der Schrift und — factisch doch auch zu den dogmatischen Ergebnissen der ersten Jahrhunderte zurückgehen wollte. Nur ist dieser Rückgang bei Harnack viel radicaler, indem im Grunde alle Hellenisirung des Christenthums schon im neuen Testament ein Irrweg ist, d. h. jeder Versuch über die anfängliche durchaus practische Verkündigung Jesu hinauszugehen. Harnack hat damit die moderne Unterscheidung von theoretischem Erkennen und Werthurtheilen zum Maassstab für den dogmenhistorischen Process gemacht, eine Unterscheidung, deren Werth zweifelhaft ist und die man jedenfalls nicht zum Maassstab

der Beurtheilung des geschichtlichen Processes machen kann. Harnack erkennt zwar an, dass der christliche Glaube eine bestimmte Erkenntniss Gottes, der Welt und des Weltzwecks in sich schliesse; aber das ist doch Alles nur in dem Sinne des Werthurtheils gemeint. Es ist aber sehr fraglich, ob damit die Religion sich begnügt. Wenn er so das Erkenntnissgebiet der Religion zu eng abgrenzt, so hat er auch den Begriff der Dogmengeschichte unnöthig verengert, indem er zum Inhalt der Dogmengeschichte nur die Bildung kirchlicher Dogmen nimmt. Es ist aber eben die Frage, ob die Widersprüche, in die sich die kirchliche Entwickelung der Lehre verwickelt hat, nicht eben daher kommen, dass man den Glaubensinhalt kirchlich fixiren wollte und die Unfehlbarkeit der Kirche voraussetzte. Das Bedürfniss der Ausgestaltung des christlichen Erkennens zunächst ohne Fixirung desselben durch die Kirche macht sich von Anfang an im Christenthum geltend und wird, sobald der Erkenntnisstrieb zu einiger Selbstständigkeit gekommen ist, in Form der Gnosis befriedigt, von der keineswegs von vornherein gefordert wird, dass sie von dem populär gemeinsam Christlichen abgesehen, kirchlichen Charakter trage. Die Tendenz, die Lehre fest zu formuliren, hat sich allerdings im Zusammenhang mit der Entwickelung der Kirchenverfassung gesteigert. Mir scheint Nitzsch weit richtiger die Aufgabe der Dogmengeschichte zu definiren, wenn er das kirchliche Dogma nicht als den einzigen Gegenstand der Dogmengeschichte bezeichnet. Das Bedürfniss der Erkenntniss des christlichen Inhalts wird mehr oder weniger in jeder Zeit empfunden, und es ist in dem gesammten Process die specifische Dogmenbildung nur ein Theil des ganzen religiös bestimmten Erkenntnissprocesses. Wenn man die Fixirung und das Werden der Dogmen zum einzigen Inhalt der Dogmengeschichte macht, kann man den vollen Reichthum des christlichen Erkennens nicht würdigen. Auch scheint es mir methodisch unrichtig zu sein, nach einer vorgefassten modernen Ansicht von dem Unterschiede theoretischer und praktischer Erkenntniss den Process zu beurtheilen, statt jede Erscheinung aus ihrer Zeit und im Zusammenhang ihrer Zeit zu begreifen, wie unter den gegebenen Verhältnissen in einem bestimmten führenden Volke sich die Lehre gestalten musste, die ihre Zeit, in der sie entstand, befriedigte. Ferner ist durchaus nicht einzusehen, warum der hellenische Einfluss nur verderblich für das Christenthum gewesen sein soll, wie denn auch der Versuch, das Christenthum nur im Zusammenhang mit dem Judenthum zu verstehen und nur diejenige Phase desselben, in welcher sich hellenischer Einfluss noch nicht geltend gemacht haben soll, für

genuin zu erklären, zwar orthodox scheint, darum abernoch nicht wahr sein muss.[1]

Uebersehen wir die Geschichte der Dogmengeschichte, so ergiebt sich, dass die Geschichtsforschung zuerst im polemisch-dogmatischen Interesse sich vollzog, dann mit der Erschütterung des kirchlich-dogmatischen Bewusstseins die Beobachtung der Verschiedenheiten der Lehre und die Erforschung ihrer Gründe nach der pragmatischen Methode erfolgte. Unter dem Einfluss der Idee der Individualität suchte man ferner die christliche Lehrbildung als individuell bedingt hinzustellen, während Andere unter dem Einfluss der Idee der Entwickelung die Dogmenbildung als einheitlichen Process aufzufassen suchten. Hier musste natürlich eine einheitliche Idee vom Christenthum zu Grunde liegen, die verschieden bestimmt wurde, weshalb auch die Entwickelung verschieden vorgestellt wurde; auf der einen Seite sollte das Christenthum das Princip der Gottmenschheit realisiren. Da waren es die für dieses Princip wesentlichen Momente, die durch den dogmenhistorischen Process zum Bewusstsein erhoben wurden, natürlich nicht ohne zugleich eine immanente Kritik des Processes, der die unvollkommenen vorstellungsmässigen Formen der Lehre durch bessere ersetzte und das Verständniss vertiefte. Oder das christliche Princip sollte sich immer tiefer dem menschlichen Geist eingeprägt haben in verschiedenen Stadien von der Intelligenz dem Willen und Gemüth angeeignet sein und dementsprechend die Fassung der Lehre fortschreitend umgestaltet sein. Auf der anderen Seite wurde auf das historische Element des Christenthums und den kirchlichen Factor das grösseste Gewicht gelegt, die historische Heilsoffenbarung, die in der Kirche dem Einzelnen zu Theil wurde, sollte in ihren Momenten in der kirchlichen Lehre zum Bewusstsein erhoben werden. Schliesslich wurde als Resultat der Bankerott der dogmenhistorischen Entwickelung verkündet, da der Versuch, den christlichen Inhalt dogmatisch zu fixiren, allseitig gescheitert sein sollte. Wenn wir von diesem Processe das Resultat ziehen, so ergiebt sich schon aus der Geschichte der Dogmengeschichte, dass ihr Gegenstand nicht das kirchliche Dogma für sich sein kann, da die dogmatischen kirchlichen

---

[1] In den Bahnen von Harnack geht der Leitfaden der Dogmengeschichte, 3 A. 1893, von Loofs, der sich selbst wohl allzu bescheiden als Kärrner Harnack gegenüber bezeichnet. Unter den katholischen Dogmenhistorikern ist von einer Fülle von Monographien abgesehen besonders Schwane, Dogmengeschichte der patristischen und der mittleren Zeit 1869, 1882, und Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters 1874, 75, Werner Geschichte der kathol. Theologie seit dem Tridentiner Concil 1866 zu nennen.

Fixirungen allerdings nicht standgehalten haben. Wie die Dogmengeschichte erst mit der Opposition gegen die kirchliche Dogmatik begann, so hat sie auch das Resultat erzeugt, dass die Kirchenlehre nicht ihr einziger Inhalt sein kann. Wenn aber auch die kirchliche Fixirung der Lehre nicht gelungen ist, ohne dem Dogma selbst schliesslich gefährlich zu werden, da die griechische Fixirung erstarrte, die mittelalterliche sich in der Lehre von der doppelten Wahrheit auflöste und die protestantische nicht standhielt, so ist doch der Versuch, den Inhalt des Christenthums zu erkennen, darum noch nicht als unmöglich erwiesen, und die Geschichte der Lehrbildungen zeigt, dass der Erkenntnissprocess bis in die Gegenwart wie in anderen Gebieten des Erkennens so auch in unserem in immer erneuten Versuchen seines Objekts sich zu bemächtigen suchte. Man wird fortan die Fixirung des Glaubensinhalts im kirchlichen Interesse, die jede Kirche für sich zu praktischen Zwecken versuchen mag, von den Versuchen, den Inhalt des Christenthums in wissenschaftlicher Form zum Bewusstsein zu bringen, zu unterscheiden haben, womit man, wenn auch unter veränderten Verhältnissen dem ersten Versuch, ein christliches Lehrganzes zu bilden, dem Versuche des Origenes sich annähert. Die Dogmengeschichte wird sich so zu der Geschichte der christlichen Lehrbildung erweitern und die Dogmengeschichte im engeren Sinne wird nur einen Theil, und nicht einmal den bedeutendsten, ausmachen, wie man denn innerhalb des Protestantismus, wo man keine Unfehlbarkeit der Kirche kennt, auf die kirchliche Fixirung der Lehre nicht das Gewicht legen kann, wie es in der katholischen Kirche mit ihrer Unfehlbarkeit allerdings geschehen muss.

2. Begriff der Dogmengeschichte.

Die geschichtliche Uebersicht hat uns von selbst schon eine erweiterte Bestimmung der Dogmengeschichte nahe gelegt. Würden wir die Dogmengeschichte im engsten Sinne des Wortes aufrecht erhalten können, so würde es auch von der grössesten Wichtigkeit sein, zunächst festzustellen, was Dogma ist. So aber sind wir all der Streitigkeiten um die Fixirung dieses Begriffes überhoben. Das Dogma kann ohne Kirche nicht festgestellt werden; es ist das Resultat des Versuches, den Inhalt des Glaubens präcis zu formuliren, um auf diese Weise die Gemeinschaft von Nichtgläubigen abzugrenzen. Da dieser Versuch aber, je fortgeschrittener der gesammte Erkenntnissprocess überhaupt ist, um so präciser ausgeführt werden muss, so ist an dieser Formulirung in irgend einem Grade

immer die jeweilige Wissenschaft mit betheiligt. Nimmt man Dogma im weiteren Sinne, so kann man auch schon eine unbestimmtere, mehr phantasiemässige rhetorische oder populäre Fixirung des Glaubensinhalts als Dogma bezeichnen. Dann fehlt allerdings der wissenschaftliche Factor und wir haben es noch mehr mit der unmittelbaren Form der Darstellung zu thun. Dann ist aber auch das Interesse am Erkennen des Glaubensinhaltes noch gering und die Formulirung unbestimmt. Schon hier zeigt der Begriff des Dogma etwas Schwankendes. Einerseits soll es für Alle gelten, also populär sein; andererseits soll es den Glaubensinhalt zugleich erkenntnissmässig fixiren, kann also seiner Entstehung nach nicht populär sein. An der ganzen Geschichte des fixirten Dogmas haftet diese Schwierigkeit, theils insofern das Dogma theilweise in phantasiemässiger Form geblieben ist, theils indem es seinem halbwissenschaftlichen Ursprung nach keinen populären Charakter trug und dennoch unverstanden vom Volke sollte geglaubt werden. Christliche Erkenntniss und Dogma ist zweierlei. Es ist zwar für bestimmte Perioden des Christenthums charakteristisch, dass dieser Unterschied verdunkelt wurde; aber das geschah zum Schaden der christlichen Erkenntniss selbst. Denn die Erkenntniss wurde dann nicht so selbstständig gelassen, dass sie ihren eigenen Gesetzen gemäss sich entwickeln konnte und auf bestimmte Glaubensformeln festgenagelt und dadurch verengt und der Glaube wurde als Glaube an die dogmatische Formel fixirt. Würde man die Geschichte der Dogmen als den einzigen Inhalt unserer Disciplin ansehen, so würde man keinen Begriff von der reichen Entwickelung der Versuche christlichen Erkennens gewinnen und würde dieselben auch falsch beurtheilen, wenn man ihren Werth nur nach dem bemessen wollte, was in das gemeinkirchliche Bewusstsein in dogmatischer Form überging. Gerade das Bedeutendste, die Versuche, das Christenthum als eine in sich zusammenhängende einheitliche Grösse zu verstehen, würde so gar nicht zur Geltung kommen. Das Erkennen ist nun einmal nicht populär, und ob etwas wahr sei oder nicht, kann eben nur von den erkennenden Subjecten selbst mittelst objektiver Erkenntnisskriterien entschieden werden, nicht durch eine auctoritative Gemeinschaft, der man höchstens sich unterwerfen kann; ja wenn man den von ihr festgesetzten Inhalt auch als wahr erkennen würde, so würde der Massstab für die Wahrheit nicht die Auctorität der Gemeinschaft sein, sondern die Kriterien, die für die Erkenntniss gelten. Könnte man diese aber nicht anwenden, so könnte eben überhaupt von Erkennen nicht die Rede sein. Erkennen ist nicht Sache der

Gemeinschaft, sondern der Einzelnen. Wenn eine Gemeinschaft bindende Sätze ausspricht, so ist damit ihre Wahrheit noch nicht garantirt. Soll es also eine Geschichte des christlichen Erkennens geben, so ist diese nicht an die kirchlichen Dogmen gebunden, man müsste denn der Kirche Unfehlbarkeit zuschreiben. Aber auch dann würde der Respect vor den unfehlbaren Aussprüchen der Kirche noch nicht Erkenntniss bedeuten, wenn man nicht irgendwie zugleich ihren Inhalt als wahr erkennen könnte. Genug, wir werden an die Stelle der Dogmengeschichte die Geschichte der christlichen Lehre setzen müssen. Die präcise Ausgestaltung der Lehre ist nicht populär und Theologie ist nicht Glaube, sondern der Versuch, den Inhalt des Glaubens sich wissenschaftlich zu verdeutlichen. Das Dogma aber schwebt durch seinen halbpopulären Gemeinschaftscharakter zwischen der unmittelbaren Form des Aussprechens des Glaubens nnd der wissenschaftlichen und repräsentirt ein Stadium des religiösen Erkenntnissprocesses, in dem er durch die Gemeinschaft zu einer vorläufigen Ruhe gebracht ist, die meist aber keine lange Dauer hat.[1]

Die Geschichte der christlichen Lehrbildung hat es also mit der Entfaltung der unmittelbaren Glaubensaussagen zu Lehren zu thun, die mit Hülfe von Wissenschaft fixirt und als Wahrheit erwiesen werden. Dieses letzte Moment wird noch besonders zu beachten sein. Es ist immer die Tendenz des Christenthums gewesen, seinen Inhalt als Wahrheit zu zeigen. Die dogmatische Position hat sich nicht mechanisch herausgebildet, sondern ist jedesmal das Resultat eines Kampfes, in dem man sich nicht bloss auf die Auctorität beruft, auch nicht auf die Tradition allein oder gar auf die innere Erfahrung, ein in dieser Isolirung moderner Begriff, sondern immer zugleich auf die Vernunft der Sache. Jede Partei sucht ihre Ansicht als die vernünftigere hinzustellen und die christliche Ansicht gegenüber der nichtchristlichen als die vernünftigste. Man übersieht sehr häufig diese Seite der dogmatischen Entwickelung,

---

[1] Wenn Sabatier in seiner Religionsphilosophie 1898, trotzdem er den nothwendigen Wechsel der Dogmen anerkennt, doch für die Nothwendigkeit des Dogma für die Kirche plädirt, so übersieht er dabei, dass sich beständig verändernde Dogmen keine Dogmen sind; denn bei einem beständigen Umbilden würden sie alle Auctorität einbüssen. Er hat dabei aber auch nicht genügend beachtet, dass das Erkennen als religiöses doch nicht bloss ein Erkennen eines gegebenen Erfahrungsgehalts sein will, nicht nur psychologisch bestimmt ist, vielmehr will die Religion auch Wahrheit erkennen. Da hat die Berufung auf die Kirche oder auf psychologische Gefühle oder Vorstellungen keinen Sinn. Will sie bei dieser Berufung bleiben, so muss sie eben auf Wahrheitserkenntniss verzichten.

die am deutlichsten beweist, wie sehr es zugleich um Erkenntniss der Wahrheit als bewusste Aufgabe sich handelt. Man thut gern diesen Punkt damit ab, dass man den christlichen Forschern, die die Vernünftigkeit ihres Standpunktes zu zeigen suchten, Rationalismus vorwirft, das ist jedenfalls ein unhistorisches Urtheil, das einen späteren Standpunkt an die frühere Geschichte als Massstab anlegt, wobei übrigens nicht zu vergessen ist, dass bei Licht besehen, fast jede protestantische Partei der anderen gegenüber mit dem Vorwurf des Rationalismns bereit ist.

Wollte man fordern, dass neben der Geschichte des christlichen Erkennens auch das hervorzuheben sei, was von diesem Erkennen in das kirchliche Bewusstsein übergegangen sei, weil man ohne dies gar nicht mehr recht feststellen könne, was christlich sei, dass also neben dieser Geschichte des Erkennens eine Dogmengeschichte hergehen solle, so würde eine solche selbstständige Dogmengeschichte zu sehr nur praktische Bedeutung fur die Kirche haben, um einen wissenschaftlichen Charakter für sich in Anspruch nehmen zu können. Andererseits würde dagegen wenig einzuwenden sein, dass man in unserer Discipllin überall zugleich darauf Rücksicht nehme, welche Lehren sich die kirchliche Gemeinschaft oder besser eine kirchliche Gemeinschaft, zu einer bestimmten Zeit angeeignet habe. Ja, wenn wir in das Concrete gehen, so wird vielleicht in ganzen Perioden das kirchlich-dogmatische Element im Vordergrund stehen, weil es ein selbstständiges christliches Erkennen einfach zu dieser Zeit nicht giebt, oder doch nur in sehr geringem Masse giebt. Aber der übergeordnete einheitliche Gesichtspunkt muss doch sein, die Geschichte des christlichen Erkennens darzustellen. Wo sich dieses in kirchliche Form gekleidet hat, da ist das eben ein besonderes Merkmal, das zu dieser Zeit und in diesen bestimmten Kreisen die christliche Erkenntniss annahm. Das schliesst aber nicht aus, dass es auch noch andere Versuche der Erkenntniss gegeben hat, die vielleicht nicht zu kirchlicher Geltung gekommen, aber als zusammenhängende christliche Erkenntniss von weit grösserer Bedeutung sind, als fixirte Dogmen dieser oder jener Partialkirche; glaubt man aber durch die Kirchlichkeit einer Ansicht auch ihre Christlichkeit garantirt zu haben, so ist das bekanntermassen ein römischer Irrthum.

3. Die encyklopädische Stellung unserer Disciplin ist hiernach nicht schwer zu bestimmen. Sie gehört demjenigen Theil der historischen Theologie an, der zwischen der unmittelbaren Form der Erscheinung des christlichen Bewusstseins in den Anfängen des Christenthums und

der Gegenwart liegt. Man unterscheidet gewöhnlich Kirchengeschichte und Dogmengeschichte. Die Kirchengeschichte könnte man aber auch besser als die Geschichte des christlichen Lebens bezeichnen, von dem die Form organisirten Gemeinschaftslebens in spezifisch kirchlicher Form nur ein Theil ist. Von ihr kann man die Geschichte der lehrhaften Aeusserung des christlichen Bewusstseins unterscheiden, zu der natürlich auch solche Formen gehören können, die als ketzerisch bezeichnet sind. Wenn man die Geschichte der Ehtik abzweigt, so hat das seinen Grund nur in der Bequemlichkeit, um den Stoff nicht zu sehr anschwellen zu lassen. Denn an sich wird man zugeben müssen, dass die Geschichte der lehrhaften Aeusserungen des christlichen Bewusstseins sich gar nicht darstellen lässt, ohne die Geschichte der Ethik zu berücksichtigen, da das Christenthum ethische Religion ist. Wenn man sie abzweigt, so handelt es sich in der Geschichte der Ethik um die Geschichte der Ausführungen des ethischen Prinzips des Christenthums im Erkennen der einzelnen Aufgaben.

Das Ende der Dogmengeschichte mündet in die Gegenwart ein. Hier wird sie ersetzt durch die Symbolik und Dogmatik, insofern die letztere die Aufgabe hat, den gegenwärtigen Glaubensausdruck der eigenen Confession darzustellen, wobei natürlich alle die verschiedenen Versuche, das christliche Bewusstsein in der eigenen Confession in wissenschaftlicher Form zu expliciren, berücksichtigt werden müssen, um ein Bild von der Lehrbewegung der Gegenwart zu geben, während die Symbolik das gesammte Bewusstsein der gegenwärtigen Christenheit darstellen soll, um so einen Ueberblick über die Lehrbewegungen in der gesammten Christenheit der Gegenwart zu geben. Dies näher auszuführen gehört in die Encyklopädie.

4. Methode der Dogmengeschichte.

Die Methode unserer Disciplin kann sich nur nach dem Zweck derselben richten. Die Schwierigkeit ist hier darin gegeben, dass wir es nicht mit einem primären Object, dem christlichen Glauben, sondern mit den mehr oder weniger wissenschaftlichen Versuchen zu thun haben, diesen Glauben in lehrhafter Form auszudrücken. Hier sind also stets mehrere Factoren zu beachten, einmal die unmittelbare Form des Glaubens und seine Interessen, sodann die wissenschaftlichen Darstellungsmittel der Zeit, die ihrerseits wieder von dem ganzen Culturstand und der Individualität der Nationen bedingt sind, welche gerade die Führerrolle übernehmen. Ferner werden auch die Persönlichkeiten zu berücksichtigen

sein, welche die christliche Weltanschauung zusammenhängend zu gestalten suchten und ihr Verhältniss zu dem Durchschnittsbewusstsein oder zu den verschiedenen Hauptströmungen zu beachten sein, von denen das Durchschnittsbewusstsein ergriffen ist. Endlich wird auch festgestellt werden müssen, welche bestimmten Richtungen in der Gemeinschaft oder in einem Theile der christlichen Gemeinschaft als gültig betrachtet wurden. In Bezug auf diesen letzten Punkt ist noch besonders zu beachten, dass man an sich zunächst gar keinen Grund hat, bestimmte Richtungen, die nicht durchdringen konnten und zunächst vom kirchlichen Hauptstrome verworfen wurden, darum schon als nicht hergehörig zu betrachten, besonders dann nicht, wenn die spätere Geschichte ein erneutes Auftauchen ähnlicher Richtungen zeigt und dadurch den Beweis liefert, dass man ihrer doch nicht völlig geistig Herr geworden war.

Um dieses Alles festzustellen, bedarf es zunächst des Einzelstudiums, und man muss als die Grundlage einer fortlaufenden Geschichte der Lehre dieses Einzelstudium betrachten, das in der Gegenwart in hervorragendem Masse betrieben wird und sich in Monographien aller Art auswirkt. Allein es versteht sich von selbst, dass wir mit solchen Einzelstudien noch nicht weit über Notizen hinauskommen würden. Es bedarf der Zusammenordnung der Einzelheiten unter einheitlichen Gesichtspunkten. Hier ergiebt sich formell zunächst die Zusammenordnung von Stoffgruppen unter den Gesichtspunkt von Perioden und Epochen, wie schon Schleiermacher darauf aufmerksam gemacht hat, dass man neue Ansätze, welche für eine lange Entwickelung massgebend sind, von den Zeiten ruhiger Entwickelung zu unterscheiden habe. Man hat eine Zeitlang die Methode befolgt, dass man den Stoff nach den Perioden und Epochen eintheilte, diese, so gut es ging, mit einigen allgemeinen Zügen zu kennzeichnen versuchte, um dann jedesmal in einem speziellen Theil nach der Localmethode darzustellen, was in Bezug auf jedes einzelne Dogma von den verschiedenen Vertretern der Lehre in einer Periode gelehrt wurde. Dass hierbei mehr ein Haufen gelehrter Notizen als ein sachliches Verständniss des Zusammenhanges der verschiedenen Lehren gegeben wurde, versteht sich von selbst. Man könnte nun versuchen, bei der empirischen Betrachtungsweise stehen zu bleiben und die wesentlichen Unterschiede der Epochen und Perioden aus der Verschiedenheit der in Betracht kommenden Nationen und der hervorragendsten Vertreter derselben zu verstehen und so den geschichtlichen Process der Lehrentwickelung in einer Reihe von verschiedenen Individualitäten zu veranschaulichen, die

einander abgelöst haben. Darin ist gewiss ein richtiges Moment. Die Lehrbildung des hellenistischen Orients ist eine andere als die durch den römischen oder romanischen und germanischen Charakter bedingte Lehrbestimmtheit. Allein bei dieser Auffassung ist noch nicht die Einheit deutlich, welche diese verschiedenen Individualitäten als christliche zusammenhält. Ist es der Eine Glaube, der sich nur in verschiedenen Lehrformen ausdrückt, oder ist auch dieser Glaube selbst verschieden modificirt durch die Völkerindividualitäten? Und wenn dies der Fall ist, was ist dann das einheitliche Princip, das die Geschichte der christlichen Lehre zusammenhält? Man kann auch nicht dabei stehen bleiben, bloss die Veränderungen in der Entwickelung zu constatiren und aus äusseren Ursachen zu verstehen. Es muss ein innerer Fortschritt in der Geschichte stattfinden, wenn sie wirklich Entwickelung sein soll. Das ist aber nur möglich, wenn durch die ganze Entwickelung ein einheitliches Princip sich hindurchzieht, das in fortschreitendem Maasse der Erkenntniss sich aufschliesst. Dieser Gesichtspunkt ist schon von der Methode ins Auge gefasst, welche in der Voraussetzung, das Christenthum sei die absolute Offenbarung, die Entwickelung des Dogma's in folgerichtiger Weise von der Theologie und Christologie zu der Anthropologie, sowie von der Lehre von der kirchlichen Gemeinschaft zur Soteriologie fortschreiten lässt, so dass im Wesentlichen in der Weise eine fortschreitende Explication des Glaubensinhaltes stattfindet, dass die einmal kirchlich festgesetzten Dogmen den Unterbau für die folgenden bilden sollten. Dass nun freilich die Entwickelung so einfach nicht verlaufen ist, und dass die Unfehlbarkeit der Kirche hiebei insgeheim vorausgesetzt sei, ist schon oben bemerkt worden. So hat man auf der anderen Seite die Idee der Entwickelung ganz zurücktreten lassen. Wenn man davon ausgeht, dass das Christenthum in Christo am vollkommensten erschienen sei und Christus eine dogmatische Lehrbildung nicht zuschreibt, wie man das füglich auch nicht kann, so wird umgekehrt die Lehrentwickelung mit ihren Dogmen als ein Irrweg zu betrachten sein, der aber wenigstens erklärt sein will. Hier kommt nun die hellenische Bildung zu Pass; dass das Christenthum durch diese modificirt wurde, war sein Verderb, weil es dem theoretischen intellectualistischen Zug des Griechenthums, sowie seinem unüberwundenen Naturalismus theilweise verfiel. Hierbei ist nun freilich die Voraussetzung der rein praktische Charakter des Christenthums, sodann sein Supranaturalismus oder seine Ueberweltlichkeit und seine Abstammung lediglich aus dem Judenthum. Alle drei Punkte aber sind nicht unbestritten. Diese Ansicht leugnet

streng genommen die Entwickelung des Christenthums. Es wird so überweltlich vorgestellt, dass es sich nicht in den Weltprocess einlassen kann ohne verdorben zu werden; abrupt, wie es als Offenbarung gefasst wird, ist seine Tendenz in den Weltprocess einzugehen nicht anerkannt. Weder eine Methode, welche eine absolut gültige allmähliche Dogmenbildung zur Voraussetzung hat, ist haltbar, noch eine Methode, welche die Lehrbildung als einen Irrweg betrachtet, ist haltbar. Man kann vielmehr die Entwickelung des christlichen Prinzips auch so denken, dass es die Welt zu durchdringen sucht, und in der Geschichte der Lehre eine wesentliche Seite des Durchdringungsprocesses des christlichen Prinzips mit der jedesmal gegebenen empirischen Wirklichkeit der Völker und ihrer Bildung in Form des Bewusstseins finden wollen. So ist das christliche Prinzip als eine umgestaltende, eine neue Weltanschauung mit den jeweiligen wissenschaftlichen Mitteln erarbeitende Kraft angesehen. Dabei aber sind diese Völker keineswegs bloss verschiedene Individualitäten, sondern sie sind zugleich in ihrer Eigenart geeignet, nach einer bestimmten Seite hin den christlichen Inhalt besonders klar in das Bewusstsein zu erheben und von hier aus das Christenthum als ein Ganzes zu verstehen. Das Resultat dieser Arbeit aber ist dann die Voraussetzung für den weiteren Process, ohne dass man sich an dasselbe ohne Weiteres gebunden erachten müsste, indem es vielmehr nur auf neue Versuche, das Christenthum von einer andern Seite aus als Totalität zu verstehen, befruchtend einwirkt. Wenn das Christenthum eine Totalität ist, so werden auch die Versuche, seinen Inhalt lehrhaft darzustellen, in systematischer, einheitlicher Form auftreten. Wenn die weitere Entwickelung dann auch diese einheitliche Form wieder auflöst, so werden die erarbeiteten Elemente doch berücksichtigt bei dem Versuch, eine neue Totalanschauung auf christlichem Boden zu bilden. So findet ein immer umfassenderes Verständniss des christlichen Inhalts statt, ohne dass die Freiheit der Weiterbewegung gehemmt wäre. Wollte man hiegegen einwenden, dass diese Auffassung die Festsetzungen der Symbole und die dogmatischen Formulirungen ignorire, welche doch in den Hauptkirchen ihre Geltung behauptet hätten, so ist darauf zu erwidern, dass diese Symbole und Formeln in den verschiedenen Perioden verschieden gedeutet und die einzelnen Positioneu derselben verschieden gewerthet sind, so dass sie mehr scheinbar als in Wirklichkeit constant blieben und dass vollends für die Entwickelung des Protestantismus diese Meinung nur mit Gewalt durchführbar wäre, da hier das offiziell Geltende bekanntermassen theils

als vieldeutig anerkannt, theils der Kritik ausgesetzt ist, weil die Unfehlbarkeit der Kirche nicht anerkannt ist. Von denen aber, die diese Formeln geschaffen haben, gilt es gewöhnlich, dass sie damit ihrer bestimmten Art das Christenthum aufzufassen, einen kurzen Ausdruck geben wollten, sodass diese Formulirungen in ihrem Ursprung im Zusammenhang mit den Werken ihrer Urheber sich ganz anders ausnehmen, als wenn man sie nachher als auctoritative Formeln gleichsam in die Ewigkeitssphäre erhebt und von ihrem geschichtlichen und besonders persönlichen Zusammenhang, in dem sie entstehen und dessen Spur sie tragen, loslöst. Wenn so jedesmal unter einem leitenden Gesichtspunkte das Christenthum in seiner Totalität als Träger einer einheitlichen Weltanschauung aufgefasst worden ist, so ist damit sowohl verträglich, dass zu bestimmten Zeiten bestimmte Völkerindividualitäten im Vordergrund der Bewegung stehen, als auch dass bestimmte Lehrobjecte jedesmal den Mittelpunkt der Lehrbildung darstellen, „Centraldogmen." Es ist aber auch ebenso selbstverständlich, dass dann die Hauptvertreter, welche eine zusammenhängende Lehrbildung versucht haben, in den Vordergrund gestellt werden. Aber auch das begreift sich, dass diese Lehrganzen sich wieder aufgelöst haben, sobald diejenigen Punkte zu Tage treten, welche noch nicht genügend geklärt waren und welche auch von dem gegebenen Versuch nicht geklärt werden konnten. Wie in jeder Weltanschauung, so machen sich auch in den Versuchen, die christliche Weltanschauung als ein Ganzes darzustellen, Gegensätze bemerklich, die nicht völlig zum Austrag gebracht werden, und deshalb durch die Widersprüche, die übrig bleiben, die Auflösung des Versuchs anbahnen, eine erneute Untersuchung der Fundamente, von denen man ausging, erfordern, durch die eine neue Auffassung des christlichen Princips eröffnet wird. Wollte man einwenden, dass bei dieser Betrachtungsweise der Gemeinschaftscharakter des Christenthums zu kurz komme, auch der populäre Ausdruck des Glaubens nicht genügend beachtet werde, so wird, denke ich, gerade die Einzelausführung zeigen, dass die Popularisirung dogmatischer Resultate für die Entwickelung der Kirche bedenkliche Folgen gehabt hat, gerade sie das Christenthum zu einem dogmatischen Gesetz gemacht und damit seine Wirksamkeit auf die Dauer mehr eingeengt als gefördert hat,[1] weil der gesetzliche Charakter

---

[1] Wenn man diesem Satz entgegen halten wollte, dass die Kirche aber doch irgend wie den Glaubensinhalt im praktischen Interesse in den Hauptpunkten fixiren müsse, so will ich dies zwar nicht bestreiten; nur zeigt die Geschichte, dass sie sich bei solchen Fixirungen immer bewusst bleiben muss, von der jeweiligen Wissenschaft

nicht dem Wesen des Christenthums entspricht. Andererseits wird gerade unsere Methode uns ermöglichen, jede Erscheinung in ihrer Zeit zu begreifen und deshalb auch die einseitiggesetzlichen Richtungen im Zusammenhang ihrer Zeit und aus dem Zeitbedürfniss heraus zu verstehen, womit freilich nicht ihre Rechtfertigung unter veränderten Verhältnissen gegeben ist. Eine Auffassung des christlichen Princips, wie z. B. die in der römischen Kirche geltende, kann vollkommen aus den gegebenen Factoren verstanden werden; ihre Einseitigkeit kam schliesslich durch den fortschreitenden Process von selbst zu Tage, insofern sie Opposition hervorrief, die zu Neugestaltungen führte.

Hiernach würde es unsere Aufgabe sein, vor Allem die Versuche zu erörtern, welche den Glaubensinhalt in lehrhafter Form als eine Totalität auffassen und das Durchschnittsbewusstsein der verschiedenen Perioden in seiner einheitlichen Grundrichtung oder in seinen Grundströmungen, wenn deren mehrere vorhanden sind, darzustellen, wie es sich in den einzeinen Lehren, in denen sich die Gesammtrichtung ausprägt, zeigt. Soll dabei sich aber eine fortlaufende Geschichte ergeben, so muss schliesslich doch der Glaubensinhalt seinem Kerne nach als ein Identisches vorausgesetzt werden, da sonst gar kein einheitliches Object für die Lehrgeschichte da ist. Diese Voraussetzung ist es, die den Charakter der christlichen Lehre ausmacht. Die Geschichte der Philosophie ist nicht in dieser Weise von einem einheitlichen Grundgedanken bestimmt; höchstens wird hier ein Fortschreiten der Erkenntniss vorausgesetzt, eine Ausgleichung der philosophischen Gegensätze in fortschreitendem Maasse, eine feinere Ausbildung der Standpunkte, die hauptsächlich durch die Rücksicht auf die entgegengesetzten Ansichten erreicht wird. Hiegegen ist in der Geschichte der christlichen Lehre zwar auch ein Fortschreiten, auch ein Ausgleichen von Gegensätzen zu beobachten; denn es handelt sich hier auch um die Ausbildung einer Weltanschauung, der christlichen. Aber eben die Christlichkeit der verschiedenen Erkenntnissversuche ist das diese Disciplin zu einer Einheit zusammenhaltende Moment. Man könnte freilich hiegegen einwenden, dass nicht so ohne Weiteres deutlich sei, was christlich sei; das durch die ganze Geschichte der Lehre

---

abzuhängen und dass sie nicht durch solche Fixirungen sich verleiten lassen darf, tieferen Erkenntnissen gegenüber sich ablehnend zu verhalten: kurz, solche populäre Fixirungen dürfen nicht den Anspruch auf absolute Gültigkeit und Unfehlbarkeit machen, und sind überhaupt mehr im praktischen Interesse vollzogen, tragen also auch mehr technischen als wissenschaftlichen Charakter.

hindurchgehende christliche Princip sei nicht so leicht zu bestimmen; es sei überhaupt fraglich und gar nicht von vorne herein erwiesen, dass es immer ein und dasselbe Princip sei, um das es sich in der christlichen Lehre handle, da die Lehre in so scharfe Gegensätze auseinandergegangen sei, dass der einheitliche Faden sich kaum noch festhalten lasse. Gegen diesen Einwand kann man von vorne herein mit Erfolg nichts einwenden; er muss durch die Geschichtsbetrachtung selbst beseitigt werden. Vorläufig müssen wir die Voraussetzung machen, dass die christliche Lehre trotz des gegentheiligen Scheines doch zu allen Zeiten eine einheitliche Grundlage, nämlich das christliche Prinzip gehabt habe, dass es also ein solches in der Geschichte in verschiedenen Formen sich bethätigendes christliches Prinzip gebe.

Die gewöhnliche Ansicht hilft sich allerdings mit der Zuziehung der Gemeinschaft. Was in der christlichen Kirche zu allen Zeiten gelehrt worden ist, und überall und von Allen, das ist christlich, so sagte Vincentius von Lerinum, um festzustellen, was christliche Tradition sei. Es ist aber natürlich, dass ein solcher Kanon auch dazu verleiten musste, erst später entstandene Lehren in den früheren Zeiten zu finden. Es ist eben in der christlichen Gemeinschaft nicht zu allen Zeiten das Gleiche gelehrt worden. Wenn die Kirche zu bestimmten Zeiten Dogmen festgestellt hat, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie dem christlichen Princip wirklich völlig entsprachen. Wenn vollends in der christlichen Kirche Spaltungen gerade in der Lehre eintreten, so ist damit, dass man eine Lehre als die Lehre einer Partialkirche kennt, noch nicht gesagt, dass gerade diese in besonderem Maasse dem christlichen Princip entspreche. Wenn man aber auf das sich zurückziehen wollte, was allen Kirchenpartheien gemeinsam ist, so würde man gerade in Bezug auf die Lehre nicht vieles finden. Denn wenn auch die von den ökumenischen Concilien festgestellten christologischen und trinitarischen Dogmen als christliche Lehre ohne Weiteres gelten sollten, weil sie von allen Kirchen anerkannt seien, so sind doch auch hier noch Differenzen zwischen dem Morgenland und dem Abendland; es sind aber auch gerade diese Dogmen in der neuesten Zeit im Protestantismus wieder gänzlich in Fluss gekommen, sodass sie von Vielen gar nicht als der richtige Kern der christlichen Lehre anerkannt werden. Man kann also gar nicht sagen, dass der christliche Charakter der Lehre wesentlich durch die christliche Gemeinschaft bestimmt werde, da es vielmehr bei dem Streit der Confessionen eine besondere Aufgabe — und keine kleine ist, festzustellen, was denn

nun trotz der so tiefgehenden Differenzen das wirklich gemeinsam Christliche sei. Man würde sich ferner doch die Sache zu leicht machen, wenn man einfach nur das als christlich fesstellte, was alle Kirchen gemeinsam anerkennen. Damit würde man auf ein rein äusserliches Kriterium des Christlichen kommen und man würde auch den Satz übersehen: si duo facient idem, non est idem. Gerade die mannigfachen Versuche, Eintrachtsformeln zu Stande zu bringen, sind durch ihre Resultate der deutlichste Beweis für diesen Satz. Die verschiedenen Ansichten pflegen nicht willkürlich und zufällig gewählt zu sein, sondern sind gewöhnlich Zeichen von einer differenten Auffassung des christlichen Princips selbst, das mannigfache Gestalten annimmt. Man kommt also immer noch der Sache mehr auf den Grund, wenn man sich nicht an die äusserliche Uebereinstimmung kirchlicher Formulare hält, sondern wenn man die christliche Lehre als ein organisches Gebilde betrachtet, das von dem Interesse geleitet ist, das christliche Princip zu einer zusammenhängenden Weltansicht auszugestalten. Eben daher ist es für die Geschichte der christlichen Lehre auch von grösserer Bedeutung, die zusammenhängenden Lehrsysteme der hervorragendsten Lehrer und die Grundströmungen in den verschiedenen Perioden zu betrachten, zumal diese es gewöhnlich sind, die für bestimmte Abschnitte der Entwickelung auch auf die kirchliche Fixirung der Lehre massgebenden Einfluss üben, als die Geschichte der einzelnen Dogmen zu verfolgen und den kirchlichen Niederschlag des Processes zu fixiren, der sich doch immer nur auf dürftige Formeln reducirt und wahrlich nicht im Stande ist, auch nur annähernd eine Vorstellung von dem zu geben, welche Schätze organischen Lebens in den starren Formeln begraben sind. Denn gerade das Resultat ergiebt sich vor Allem aus der Erforschung der Lehrentwickelung, dass es wirkliches Interesse an christlichem Erkennen war, was die tieferen Denker des Christenthums zu lehrhafter Ausgestaltung des christlichen Princips antrieb. So sind wir eben doch wieder, um die Continuität der Geschichte aufrecht zu erhalten auf das christliche Princip verwiesen, und es ist nothwendig, zunächst dasselbe vorauszusetzen, und an ihm den continuirlichen Faden der geschichtlichen Lehrentwickelung festzuhalten. Ob unsere Auffassung die richtige sei, kann erst der Geschichtsprocess selbst erweisen. Methodisch angesehen muss hier zunächst die Geschichtsforschung bei der speculativen Theologie eine Anleihe machen, die die Aufgabe hat, das Wesen des Christenthums zu erforschen. Freilich muss sich diese Anleihe durch die historische Forschung insofern bestätigen,

als sich der geschichtliche Zusammenhang an dem Faden dieses Princips auf natürliche Weise erklärt, natürlich nicht im constructiven Sinne, sondern in dem Sinne, dass die Geschichte eine Reihe von Auffassungsweisen dieses Princips entfaltet hat.

Wenn es nun darauf ankommt, das zu erkennen, so wird dabei auf zweierlei zu achten sein, einmal darauf, wie in den führenden Männern sich die Vorstellung von dem Christenthum gestaltet hat, wie sie sich den Inhalt des Christenthums als eines Ganzen vorgestellt haben, sodann aber darauf, welche Vorstellungen von dem Christenthum in einer bestimmten Periode die Durchschnittsvorstellungen der Zeit gewesen sind. Um das Letztere zu eruiren, wird es nicht darauf ankommen, jede Ansicht über jeden Gegenstand, der uns überliefert ist, zu berücksichtigen,[1] sondern vor Allem die Zeugnisse, welche die Grundströmungen einer Zeit kennzeichnen, die sich dann in correcten Lehrbildungen abspiegeln. Die Beziehung zwischen den leitenden Männern und den populären Niederschlägen des Erkenntnissprocesses ist in den verschiedenen Perioden eine verschiedene, was besonders davon abhängt, ob die Kirche schon bestimmt fixirte Dogmatik hat oder nicht und wie weit diese Bestimmungen ausgedehnt sind, ferner aber auch davon, ob die Kirche als die reine Trägerin christlicher Erkenntniss anerkannt wird oder nicht, oder in welchem Maasse dies geschieht. Demgemäss werden wir in den einzelnen Abschnitten immer zweierlei zu fragen haben: einmal, wie hat sich das Christenthum in den führenden Geistern dargestellt; sodann welches sind die Durchschnittsvorstellungen einer Zeit vom Christenthum?

Wenn man bei dieser Methode die Beziehung auf die Kirche zu gering findet, so ist dabei die Voraussetzung, dass das Christenthum nur in der organisirten Kirche seine Existenz habe. Allein es ist eben die Frage, ob diese Meinung Stich hält. Denn wenn auch die christliche Gemeinschft von Anfang an vorhanden war, so ist sie doch keine sich gleichbleibende Grösse, und dass auf die Kirche als solche erst spät reflectirt wurde, dass die Kirche erst spät in wirklich organisirter Form zu entscheiden in der Lage war, ist auch ein Beweis dafür, dass der Kirche die grundlegende Stellung nicht auf die Dauer zugeschrieben werden kann, die sie allerdings eine Zeitlang eingenommen hat. Ehe man als Grund dafür, ob etwas chritlich sei oder nicht, das Urtheil der organisirten

[1] Wie es z. B. in der Localmethode geschieht, wo man einen Haufen oft nicht einmal sinnvoller Notizen bekommt.

Kirche gelten liess, dauerte es lange. Gerade in den ersten Jahrhunderten war für die Richtigkeit einer Erkenntniss keineswegs bloss die Kirche massgebend. Denn in strittigen Fragen urtheilte eben die Kirche noch nicht. Man berief sich auf Tradition, auf Vernunft, aber die Entscheidung hatte noch nicht die Gemeinschaft, deren Auctorität und Organisation erst allmählich sich ausgestaltete. Dazu kam, dass der Begriff der Kirche ein so schwankender war, dass man nicht wusste, wo man in der Empirie diese Kirche zu suchen hatte, ob in der Gemeinde der Gläubigen, die sich rein zu halten hatte, ob in der Auctorität der kirchlichen Oberen; vollends für die Reinheit der Lehre gab es lange keine absolut entscheidende Instanz, wie am deutlichsten aus der grossen Mannigfaltigkeit der Lehrbildungen in den ersten Jahrhunderten hervorgeht. Schliesslich lag das Verbindende doch am Ende wieder besonders in dem christlichen Princip, das die Christen von den Heiden und Juden trennte, das die concrete Ausgestaltung der Kirche gegenüber Andersgläubigen schliesslich auch veranlasste, und zwar in den der Zeit entsprechenden Formen. Denn nicht ist das chritliche Princip eine Folge der Kirche, wie man vielfach mit mehr oder weniger Consequenz annimmt, sondern die Kirche in der Form, wie sie sich ausgestaltet hat und wie sich schliesslich auch in der Lehre ihr Begriff zunächst gebildet hat, ist vielmehr eine Folge des christlichen Princips, das sich unter bestimmten gegebenen Verhältnissen der Kirche als Organs bediente, womit noch garnicht gesagt ist, dass die Erscheinungsform des christlichen Princips, wie es mit der Organisation der Kirche gegeben ist, auch in Bezug auf das Erkennen die endgültige Erscheinungsform des Christenthums sei. Aus diesem Grunde scheint mir die empfohlene Methode die richtige zu sein. Uebrigens hat sie sich in der concreten Anwendnug zu bewähren. Zunächst kommt es auf eine richtige Entheilungsweise des Stoffes an.

5. Die Eintheilung des historischen Stoffs.

Hier ist der Anfang unserer Disciplin nicht ganz leicht zu bestimmen. Soll sie verstanden werden, so setzt sie die christliche Urzeit voraus, die Gegenstand der neutestamentlichen Theologie ist. Und doch ist andererseits diese Urzeit nicht so absolut von der Folgezeit abgegrenzt, wie es einer späteren Zeit unter dem Einfluss dogmatischer Vorstellungen vom neuen Testament vorkommt. Die Grenze ist hier fliessend. Es wird deshalb auch nichts übrig bleiben, als unter Anknüpfung an die Resultate der neutestamentlichen Theologie die noch unmitelbar mit der Urzeit

verbundene Zeit der apostolischen Väter zu behandeln. Es ist das die Zeit, wo von der Ausbildung einer zusammenhängenden Lehre noch nicht die Rede ist, wo der Inhalt des Christenthums noch mehr nach Art der Urzeit in unreflectirter unmittelbarer Form vorgetragen wird. Hieran schliesst sich die Periode an, in welcher unter dem Zusammenstoss mit der römisch-griechischen Culturwelt und theilweise mit orientalischen Einflüssen der Versuch zuerst gemacht wird, das Christenthum als die absolute Religion, den christlichen Erkenntnissinhalt als den wahren und in sich vernünftigen zu erweisen, das christliche Erkennen zu einer einheitlichen Weltanschauung auszugestalten. Man kann diese Zeit als das Zeitalter der Apologeten bezeichnen, das bis zu Origenes und seiner Schule hinreicht. Hier kam es im Wesentlichen darauf an, den Inhalt des Christenthums als Weltanschauung der antiken Denkweise gegenüberzustellen und seine Vorzüge zu erweisen. Hier wurden durch die Opposition theils gegen die Philosophie der Griechen und Römer, theils gegen die Gnostiker die Vertreter des Christenthums gezwungen, den christlichen Inhalt eingehender zu erörtern, zu einer zusammenhängenden Erkenntniss zu erheben und diesen als die wahre Erkenntniss, die wahre Philosophie in diesem Sinne zu vertheidigen. Hier liegt der geniale Versuch in mannigfachen Formen vor, den christlichen Inhalt in origineller Weise zum Wissen su erheben, natürlich zugleich mit Hülfe der Begriffe, die die vorhandene Wissenschaft ausgebildet hatte. Da hier auch die freie productive Kraft durch kirchliche Dogmenbildung noch nicht beengt war, so bildete sich hier eine freie christliche Speculation aus. Allein theils die Mannigfaltigkeit der sich bekämpfenden Ansichten, theils die Ausbildung der kirchlichen Auctorität, die auf Einheit drang, führte eine neue Wendung herbei, die schon während der Zeit der Apologeten begann. Wir müssen hier den orientalischen und den occidentalischen Process unterscheiden. Im Orient legte man das grösseste Gewicht auf die Ausbildung der reinen Lehre, weil man in der Erkenntniss der christlichen Wahrheit das Heil sah. Hier wurde also nun eine reine kirchliche Lehre gebildet, welche nunmehr kirchlich fixirt, zugleich Gegenstand des Glaubens und Erkennens sein sollte; ein Process, der sich im Anschluss an die vorhergehenden Vessuche, das Christenthum auf freie Weise zu erkennen, auf die Gotteserkenntniss als spezifisch christliche, die Trinitätslehre und auf die Christologie richtete. Dass diese Objecte des Erkennens im Mittelpunkt der Erörterung standen, wenn das Christenthum reine Erkenntniss bringen sollte, versteht sich von selbst, wenn man hedenkt, dass

die Erkenntniss einer Religion sich vor Allem auf die Erkenntniss Gottes und das Verhältniss Gottes zur Welt, wie es in der christlichen Religion in Christus angeschaut wurde, zu richten hat. Von der Art, wie die Kirche diese Fragen, die Trinitätslehre und die Christologie gestaltete, von der Vorstellung, die hier über Gott und sein Verhältniss zum Menschen kirchlich massgebend wurde, hängen die übrigen Vorstelluugen ab, die in jener Zeit dogmatisch fixirt wurden. Dieser Process verläuft von Athanasius bis zu Johannes Damascenus. Wenn das Wesen des Christenthmus in der Versöhnung mit Gott, in der Erreichung der Einheit mit Gott besteht, durch welche wir von Schuld, von Sünde grundsätzlich befreit und über die Leiden erhoben, in ein neues ethisches Leben versetzt werden, das den Ausbau des Gottesreiches zum Inhalt hat, so glaubt man in dieser Periode diese Einheit mit Gott wesentlich in der kirchlich fixirten wahren Erkenntniss und kultischen Anschauung Gottes und Christi zu besitzen, und da diese zum Theil vorschnellen Formulirungen doch die Probleme nicht völlig hatten lösen können, da man die wissenschaftliche Einsicht und den kirchlichen Glauben vermischte und so weder das Bedürfniss des Erkennens voll befriedigte, noch das des Glaubens, da nun der Glaube Glaube an unverstandene Formeln wurde, so ergab sich auf diesem Wege ein allmähliches Erstarren des Erkenntnissprocesses und eine natürliche Ergänzung desselben durch eine intuitive Mystik, die sich nun um so mehr von allem concreten Erkennen entfernte, je mehr dieses durch seine starre Nüchternheit abstiess, so dass hier neben der orthodoxen Formel und einer entsprechenden Scholastik am Ende eine ganz unbestimmte und d a r u m naturhafte Mystik herging, die sich in ekstatischer Beschaulichkeit erging und hierdurch zugleich das Ungenügende der orthodoxen Lehrspeculation, die kirchlich approbirt war, offenbarte. Man hat diese Entwickelung dem Einfluss der Griechen in die Schuhe schieben wollen. Allein gerade das Bedenkliche in der Entwickelung, dass an sich noch unvollkommene Versuche der Gottes- und Christuserkenntniss kirchlich fixirt wurden, ist gewiss nicht hellenisch. Und wenn mit Athanasius eine Richtung beginnt, die auf die ἕνωσις φυσική zwischen Gott und Mensch das Gewicht legt, und so die Gefahr entsteht, das ethische Moment immer mehr dem metaphysischen unterzuordnen und so schliesslich Geistiges halb physisch zu beurtheilen, so steht das im Zusammenhang mit der Thatsache, dass die F r e i h e i t im Erkennen, also das ethische Moment im Erkennen durch die kirchliche Entscheidung immer mehr entfernt wurde. Man kann doch nicht bloss dabei stehen bleiben zu sagen,

der Hellenismus hat das Christenthum verdorben; man ist doch schuldig anzugeben, warum sich denn das Christenthum verderben liess, wenn dieser Process überhaupt nur Verderben sein soll.

Man kann diesen Abschnitt wieder in zwei Theile zerlegen, die aber auch allmählich in einander übergehen, indem man zuerst die trinitarische, dann die christologische Lehre fixirte.

Ein neuer Abschnitt, der aber zum Theil mit dieser Entwickelung parallel geht, beginnt mit den Streitigkeiten, welche im Abendlande dem Auftreten Augustins vorangehen und die ebenfalls dazu führen, dass wenigstens im Abendland Entscheidungen durch die Kirche herbeigeführt werden sollen. Hier herrscht nicht der theoretische, sondern der praktische Geist. Hier handelt es sich nicht darum, dass die Einheit Gottes und des Menschen, die Versöhnung im Erkennen und in der Beschauung vollzogen wird, sondern im praktischen Leben, im Gebiete des Willens, und während die Orientalen immer einen grösseren Respect vor der Freiheit der einzelnen Persönlichkeit bekunden, so tritt im Occident die Gemeinschaft in den Vordergrund. Hier macht sich der römische Charakter energischer geltend, der mehr auf den Willen als auf das Erkennen gerichtet ist. Hier wird die Frage zum Object der Lehre gemacht, wie Gott in dem Willen wirke, hier wird gegenüber dem Orient, der die Freiheit betont, die Abhängigkeit des Menschen von Gott, seine Sündhaftigkeit hervorgehoben; er wird mehr als Gattungswesen betrachtet und demgemäss wird hier die Lehre von der Erbsünde und von der göttlichen Gnade im Willen, sowie von den göttlichen Gnadenmitteln in der Kirche, durch die Gott die Einheit mit sich herstellt, ausgebildet. Die Kirche wird so die Versöhnungsanstalt, die Erziehungsanstalt für den Himmel. Derjenige, der zunächst typisch diese Geistesrichtung darstellt, ist Augustin. Seine trinitarischen und christologischen Lehren haben zwar auch auf die Entwickelung dieser beiden Lehren grossen Einfluss ausgeübt. Aber das centrale Interesse liegt bei ihm wo anders, nicht an der Erkenntniss der Wahrheit, sondern an dem praktischen Wege, wie man zu dem Ziele der Einheit mit Gott kommt. Augustin versucht zwar auch eine universale Betrachtung, aber sie ist doch weit mehr kirchlich und auctoritativ orientirt, die Selbstständigkeit des Erkennens kommt bei seiner Weltanschauung nicht mehr zu ihrem Rechte. Evangelio non crederem, nisi me permoveret ecclesiae auctoritas. Der rationale Factor tritt zurück; Mystik und Kirchlichkeit treten an seine Stelle. Wenn sich im Orient ein naturalistischer Zug in Folge des Verfalls der Erkenntniss einschlich,

weil das Verhältniss von Gott und Mensch als das der physischen Einigung vielfach bestimmt wurde, so machte im Occident die Zurückstellung der Person gegen die Gattung in der physischen Begründung der Erbsünde und ebenso die Zurückstellung des Ethischen gegen das Physische in einer halbphysischen Gnadenlehre durch sacramentale Magie sich in fortschreitendem Maasse geltend; es war nicht bloss der Widerspruch zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen, dem Uebervernünftigen und Vernünftigen, der die Scholastik zu Fall brachte, sondern noch mehr die Zurückdrängung des ethischen und persönlichen Momentes gegen die zum Theil mit physischen Mitteln erlösende Kirche, die noch obendrein in fortschreitendem Maasse ihren religiösen Charakter in einen juristischen umwandelte. Die Idee der Vereinigung des Menschen mit Gott durch die Versöhnung wurde hier weit weniger durch Christus als durch die im Besitze des heiligen Geistes und der Gnadenmittel befindliche, ihre zur Ohnmacht und Unmündigkeit verurtheilten Glieder erziehende Kirche realisirt vorgestellt. Der kirchlichen Scholastik trat hier aber ebenfalls eine Mystik zur Seite wie in der griechischen Kirche, nur mit dem Unterschied, dass es sich im Occident mehr um die Wirksamkeit Gottes im Willen als im Intellect handelte. Diese Mystik beginnt auch schon in Verbindung mit der kirchlichen Richtung des Dogmas bei Augustin. In ihr regt sich das Gegengewicht gegen die Unterdrückung der individuellen Frömmigkeit durch die kirchliche Herrschafts- und Mittlerstellung, wenn auch bei ihr vielfach ein naturhafter Zug insofern hervortrat, als die Vereinigung Gottes und des Menschen oft mehr metaphysisch-physischen als ethischen Charakter trug, weil Gott selbst mehr metaphysich als ethisch vorgestellt wurde.

Das letzte grosse Stadium der Entwickelung der christlichen Lehre beginnt mit der Reformation, welche in der persönlichen Heilsgewissheit, in der Freiheit eines Christenmenschen ihr Centrum hatte und die Synthese der Heilserfahrung mit einer an die natürlichen Lebensbedingungen anschliessenden Ethik am vollkommensten vollzog. Da sie freilich zunächst nur Missstände abschaffen wollte, so hat sie ihre spezifische Auffassung des Christenthums zunächst überwiegend in polemischer Form durchgeführt und die Consequenzen ihres Princips nicht nur nicht gezogen, sondern ihre Lehre in einer Form kirchlich fixirt, die vielfach noch an die mittelalterliche Denkweise anknüpfte. Man kann daher von der älteren Form protestantisch — kirchlicher Lehrbildungen eine neuere Form der Entwickelung der Lehre innerhalb der zur Reformation gehörigen christ-

lichen Parteien unterscheiden, die in bewusster Weise die Fundamente der christlichen Religion nach allen Seiten hin, speculativ, psychologisch, historisch untersuchte und diesen Resultaten gemäss den Inhalt und das Wesen des Christenthums zu bestimmen und die Lehren auszugestalten suchte; mit dieser Richtung, die eine höhere Potenz der Lehre gegenüber der unmittelbaren noch gleichsam naiven Lehrform der Reformationszeit darstellt und die den selbstständig — wissenschaftlichen Charakter ausprägt, ergab sich zugleich, dass man auf die kirchliche Lehrform des kirchlich präcisirten Dogma mehr oder weniger verzichtete, was übrigens zu dem protestantischen Kirchenbegriff insofern passte, als die Kirche den Charakter der Unfehlbarkeit im Protestantismus verloren hat. Jede der genannten Formen war ein Versuch, den Inhalt des Christenthums mit den der Zeit zur Verfügung stehenden Mitteln zu erkennen. Und wenn auch nach den freien Versuchen der Apologeten, die kirchlichen Formen der Erkenntniss sich als unzureichend erwiesen, so repräsentiren sie doch für ihre Zeit die dieser mögliche Erkenntniss des Christenthums und haben die Voraussetzungen geliefert, unter denen die anderen Versuche einer freien Erkenntniss des Christenthums und seines Inhaltes erst gemacht werden konnten.

Erster Abschnitt.

Die Zeit der apostolischen Väter im Anschluss an die apostolische Zeit.

Man kann die Dogmengeschichte als Geschichte der christlichen Lehre eigentlich nicht erst nach der neutestamentlichen Zeit beginnen, wenn man nicht überhaupt erst da beginnen will, wo bewusst der Versuch gemacht wird, eine zusammenhängende Lehre in einigermassen wissenschaftlich präciser Form auszubilden, was im Grunde erst im Gegensatz zu den Gnostikern geschieht. Die dogmenhistorischen Studien haben sich aber unter dem Einfluss der Ansicht, dass man an das Ursprünglichste im Christenthum anknüpfen müsse, in das neue Testament selbst hinein erstreckt, was um so begreiflicher ist, als die im neuen Testament gesammelten Schriften und die der apostolischen Väter inhaltlich theil-

weise sich sehr nahe berühren. Auch in Bezug auf die Form müssen wir im Durchschnitt sagen, dass auch die apostolischen Väter noch nicht diejenige Präcision des Ausdrucks erreicht haben, die die präcise Ausbildung der Lehre erfordert, dass sie auch noch mehr populären Charakter tragen. Viel eher könnte man von Paulus sagen, dass er Ansätze zu einer zusammenhängenden Darstellung der christlichen Lehre gemacht hat, und doch ist auch das nur in Gelegenheitsschriften geschehen. Wir werden also einleitungsweise die Auffassung des Christenthums und die Lehransätze, welche im neuen Testament sich gebildet haben und von den apostolischen Vätern fortgesetzt sind, zu besprechen haben. Hieran schliessen sich im Zeitalter der Apologeten die ersten Versuche, den Inhalt des christlichen Bewusstseins als eine zusammenhängende Lehre, als eine „höhere Philosophie" den überkommenen Weltanschauungen der griechisch-römischen Kulturwelt gegenüber zu stellen. Diese Versuche sind noch ziemlich frei producirt und halten sich noch nicht an ein kirchlich präcisirtes Dogma, das es noch nicht gab, sondern nur an eine regula fidei, die sie verschieden bestimmen und über die sie in ihren concreten Lehren sich weit hinauswagen. Es war erst der Folgezeit vorbehalten, die Mannigfaltigkeit der Lehrbestimmungen durch allgemeine kirchliche Festsetzungen zu uniformiren. Hiermit beginnt dann erst die Dogmengeschichte als Geschichte des kirchlichen Dogma, die bis zu der protestantischen Orthodoxie reicht. Denn als diese auseinanderfiel, begann wieder eine feinere Ausgestaltung der christlichen Lehre unter spezifisch wissenschaftlichem Charakter, der eine Richtung zur Seite ging, die die concrete Lehrgestaltung möglichst zu Gunsten einer gefühlsmässigen Mystik zu beschränken suchte.

Diese Auffassung wird freilich nicht allgemein getheilt. Es giebt in der Gegenwart eine Ansicht, welche im Anschluss an die Vorstellungen der Reformationszeit das Christenthum wesentlich zur Buchreligion macht und alles Wesentliche schon in der Schrift gegeben findet. Allein diese Ansicht übersieht vollständig den historischen Charakter des Urchristenthums und der darauf folgenden Zeit. Dass selbst hier schon eine Entwickelung stattgefunden hat, will ich nicht besonders hervorheben. Es ist nicht zum geringsten Theil die Meinung, dass schon im neuen Testament feste Lehrtypen vorliegen, welche dem objectiven historischen Verständniss jener Zeit die grössesten Schwierigkeiten entgegenstellt. Zweifellos kommt das christliche Princip zum Ausdruck; aber es kommt in der unmittelbaren Form, die noch nicht durch Reflexion hindurch-

gegangen ist, zum Ausdruck, daher hat die Sprache dieser Schriftsteller zwar vielfach eine grosse Anschaulichkeit; es wird die Phantasie durch dieselbe angeregt; sie ist vielfach bildlich; aber sie ist eben darum auch vieldeutig und man kann noch nicht eine consequente und präcise Darstellung des christlichen Lehrgehalts erwarten, wie auch die christliche Erfahrung nur in Gelegenheitsschriften zum Ausdruck kommt, ebenso aber die Geschichte Christi auch keineswegs einheitlich dargestellt ist, sondern dieselben Schriftsteller oft genug noch Anschauungen mit unterlaufen lassen, die zu der neuen Auffassung des christlichen Princips nicht vollständig passen. Die urchristlichen Schriften sind so gut Kinder ihrer Zeit als andere Schriften und tragen zweifellos auch die Spuren ihrer Zeit. Dazu gehört aber vor Allem auch dies, dass sie das christliche Princip im Zusammenhang mit den Zeitvorstellungen darstellen. Kurz, das Urchristenthum stellt in seiner Literatur das christliche Leben zwar in seiner Neuheit dar, aber keineswegs in entwickelter Gestalt, sondern in unmittelbarer Form und vielfach im Anschluss an Vorstellungen, die im Judenthum oder in der gesammten Zeitbildung wurzeln, die aber keineswegs für alle Zeiten massgebend sein können. Vor Allem aber ist von einer präcis ausgebildeten Lehre nicht die Rede.

Man hat gemeint, das Urchristenthum zeichne sich aus durch die Heilsthatsachen, welche von den Aposteln berichtet, in der Schrift fixirt seien, sodass man in der Schrift die Urkunde der Offenbarung habe. Um diesen Standpunkt zu fixiren, hat man betont, dass nur für den Gläubigen die Schrift die Urkunde der Offenbarung sei, wie es nur für ihn Offenbarung gebe. Für die historische Betrachtung wird man hier zweierlei auseinanderhalten müssen, die Thatsachen sowie ihre historische Bezeugung und die religiöse Deutung dieser Thatsachen. Letztere kann eventuell die Grundlage für ein Dogma werden. Wenn man aber sagt, dass diese Deutung für den Gläubigen als Offenbarung zu betrachten sei, so sind wir damit von dem historischen in das dogmatische Gebiet übergeführt. Es ist aber ein fundamentaler Grundsatz neuerer historischer Forschung, dass man die Geschichte nicht vom Dogma aus deuten und construiren soll. Das, was allgemeingültig ist und als allgemeingültig der Idee der Religion entsprechend sich erweist, das steht freilich, wenn auch erst zu bestimmter Zeit hervorgetreten, dennoch über der Zeit. Aber einzelne historische oder vermeintlich historische Akte können diesen Rang nicht beanspruchen. Es kann wohl eine historische Persönlichkeit ein religiöses Princip vertreten, das ewigen Werth hat und von univer-

saler Bedeutung ist. Aber man kann nicht einzelnen Akten oder Geschehnissen, die von dieser Person gethan oder an ihr vorgegangen sind oder vorgegangen sein sollen, die Bedeutung von Heilsthatsachen beilegen, ohne in einen historischen Glauben zu verfallen, der die historische Forschung von vorne herein vinkuliert. Wenn man also sagt: Das Christenthum basire auf Heilsthatsachen, die eben der Gegenstand der christlichen Lehre seien, so setzt man schon gewisse historische Thatsachen als fest voraus, ebenso ihre Deutung als Heilsthatsachen und betrachtet die Entwickelung der Lehre nur als die Explication dieser Heilsthatsachen. Wer diese Auffassung nicht hat, ist nach dieser Ansicht nicht Christ. Die Dogmengeschichte aber wird für Christen geschrieben. Es ist wohl klar, dass dieser Standpunkt auf den Beweis für das Christenthum verzichtet, da ganz mit demselben Rechte ein Muhamedaner von der Heilsthatsache der Offenbarung in Muhamed und der Bnddhist von der Heilsthatsache der Offenbarung in Buddha u. s. w. reden kann. Eine solche Disciplin ist noch nicht Wissenschaft im vollen Sinne, sondern nur die vom Standpunkt der bestimmten Religion aus aufgefasste und gedeutete Geschichte ihrer Lehrentwickelung. Eine Widerlegung dieser positivistischen Auffassung ist schon dadurch gegeben, dass das Christenthum immer zugleich hat rationale Religion sein wollen, die Vollendung des Wesens der Religion, absolute Religion. Je mehr man das Christenthum an das Judenthum anlehnte, um so mehr trat jener formellauctoritative Charakter seiner Auffassung hervor. Wollen wir also historisch verfahren, so können wir zunächst nur feststellen, welche Vorstellungen in der urchristlichen Zeit massgebend gewesen sind, woraus noch lange nicht folgt, dass alle Erscheinungen des Urchristenthums dem Wesen des Christenthums absolut entsprechen und dass man alle weitere Entwickelung und Ausgestaltung der Lehre lediglich nur nach den urchristlichen Bestimmungen messen kann, da vielmehr alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass die urchristlichen Vorstellungen stark von Zeitvorstellungen mit bestimmt sind und hierdurch das christliche Princip eine eigenthümliche Gestalt gewonnen hat, die man nicht ohne Weiteres als mit dem christlichen Princip stehend und fallend ansehen kann, was thatsächlich auch kein Mensch thut, wenn er es auch noch so energisch theoretisch behauptet.

Wenn man fragt, ob im Urchristenthum schon Dogma sei, so hängt das von dem Begriff ab, den man vom Dogma bildet. Ist Dogma die Substanz des Christenthums, so ist natürlich auch im Urchristenthum

schon Dogma. Ist Dogma ausgebildete Einzellehre, so sind bei Paulus am meisten Ansätze zu Dogmen vorhanden. Ist Dogma das Ganze des Lehrcomplexes, so ist auch dazu in den Paulinischen Briefen ein Ansatz. Ist dagegen Dogma ein mit wissenschaftlichen Mitteln kirchlich recipirter Lehrsatz, so ist im neuen Testament kein Dogma; denn kirchlich recipirt und wissenschaftlich präcisirt ist Nichts, weil eine formelle kirchliche Auctorität noch nicht da ist; es ist vielmehr die Production der Lehre noch frei denen überlassen, die dafür ein Charisma haben; und diese stellen ihre „Lehre“ in unmittelbarer Form in der Gemeinde dar. Diese Freiheit charakterisirt die Paulinischen Gemeinden. Erst in den spätesten neutestamentlichen Zeiten finden sich Ansätze zu Vorkehrungen, um Ketzereien zu verhüten. Wenn der Apostel Paulus eine besondere Auctorität beansprucht, thut er es nur auf Grund davon, dass er das πνεῦμα zu haben behauptet, an dem alle Andern aber auch theilhaben[1] sollen.

Sehen wir nun auf die bei allen Differenzen gemeinsame Ueberzeugung der urchristlichen Zeit, so kann ich hier nur die Resultate der neutestamentlichen Theologie recapituliren, muss also den Beweis im Einzelnen schuldig bleiben. Der gemeinsame Glaubenssatz, durch den das Christenthum als neue Religion auftritt, ist die Ueberzeugung, dass die Sündenvergebung in dem von Christus begründeten Reiche mit der Gotteskindschaft gegeben und ein neuer ethischer Lebensimpuls universaler Liebe hiermit verbunden sei, der eine Erfüllung der sittlichen Aufgaben aus der Gesinnung heraus ermöglicht.[2] Diese Ueberzeugung ist bei den Synoptikern vertreten, wenn daneben auch gelegentlich Reste pharisäischer Lohntheorie[3] und particularistische Worte[4] mit unterlaufen, überhaupt das Verhältniss zum alttestamentlichen Gesetz[5] nicht einheitlich durchgeführt ist. Dieselbe Ansicht vertritt Paulus, indem er mit der Sündenvergebung[6] das Einwohnen Christi oder des Geistes Christi, der der göttliche Geist ist, verbindet, in dem wir rufen Abba lieber Vater und Früchte des Geistes hervorbringen[7]. Und nicht anders

---

[1] Vgl. 1. Kor. 7, 40 (κἀγώ).
[2] Vgl. u. A. die Bergpredigt Matth. 5—7, Luc. 15.
[3] Vgl. z. B. Matth. 19, 27 f., 10, 41 f., Luc. 14, 12 f.
[4] Matth. 10, 5 u. 23. C. 15, 26, Matth. 7, 6.
[5] Matth. 5, 17, Luc. 16, 17 u. 31, C. 10, 26, Matth. 10, 19.
[6] Rechtfertigung ist bei Paulus = Sündenvergebung.
[7] Römer 8, 9—11 u. 15. 2. Cor. 3, 17, Gal. 5, 22 f.

ist es mit dem Johanneischen Typus. Denn auch da tritt in den Mittelpunkt die Gemeinschaft der Liebe, welche in Christus offenbar ist[1], und ebenso ist es der Geist Christi, der in uns Freude erzeugt, das Bewusstsein der Vaterschaft Gottes und die Liebe unter einander[2]. Das ist also das Gemeinsame, was in den urchristlichen Urkunden hervortritt. Die Ausführung und concrete Vermittelung dieser Grunderfahrung ist ververschieden. Die Hauptdifferenzen beziehen sich theilweise auf das Verhältniss zum alten Testament, theilweise auf die Auffassung der Person Christi und auf die Vermittelung der Sündenvergebung und Kindschaft, endlich auf die Auffassung der Zukunft und die Vorstellung von dem Reiche Gottes und der Kirche.

Das Verhältniss zum alten Testament ist theilweise das der Anknüpfung an dasselbe, insbesondere das Gesetz, wie das bei den Synoptikern der Fall ist, wo die Berichte durchgreifende Klarheit vermissen lassen, da einerseits das Gesetz anerkannt[3], andererseits umgebildet[4] wird, oder es wird die Befreiung vom alttestamentlichen Gesetz und die Unabhängigkeit des Christenthums vom jüdischen Gesetz behauptet[5], jedoch so, dass durch Christus der Anspruch des Gesetzes befriedigt ist[6] und schliesslich durch seinen Geist Früchte des Geistes hervorgebracht werden, welche dem Kern des Gesetzes entsprechen[7], ohne dass auf gesetzliche Weise, d. h. durch gute Werke, die Gnade bei Gott erworben werden müsste. Im Johanneischen Typus endlich scheint die Beziehung auf das alttestamentliche Gesetz überhaupt verschwunden. An Stelle davon tritt das neue Gebot der Liebe[8]. Andere Schriftsteller, wie der Verfasser des 1. Petrusbriefes, schliessen mehr an die prophetische Literatur des alten Testamentes an, indem er das von den Propheten Geahnte im Christenthum erfüllt sieht[9], während der Hebräerbrief in ihm die volle Realisirung der Religion[10], der Idee des Priesterthums und die Vollendung der Offenbarung sieht, die im alten Testament schattenhaft symbolisirt war.

---

[1] Vgl. besonders die Abschiedsreden Joh. 13—16.
[2] Joh. 17.
[3] Matth. 5, 17 f. Luc. 16, 17 f.
[4] Vgl. die Bergpredigt.
[5] Röm. 5, 20 f. 6, 14, Gal. 3. 21 f.
[6] Gal. 3, 13, Röm. 3, 31.
[7] Gal. 5, 14, 22, v. 6, Röm. 13, 10.
[8] Vgl. Joh. 13, 34. 1. Joh. 2, 7 f.
[9] 1. Petri 1, 10 f.
[10] Hebr. 7, 11 f. 8, 1 f. 1, 1 f. vgl. 11, 39. 40.

Die Christologie, die Auffassung von Christi Person und Werk,[1] ist ebenfalls bei den verschiedenen Schriftstellern eine verschiedene. Charakteristisch ist aber schon dies, dass Person und Werk nirgends geschieden werden. Nach den Synoptikern ist Christus zwar der Sohn Gottes im alttestamentlichen Sinne als Messias. Erst in der Parusie wird er göttlicher Ehren theilhaft; aber es ist doch charakteristisch für ihn, dass ihm das Bewusstsein von Gott in ganz besonderem Sinne aufgegangen ist. Wenn seine Sohnschaft auch nicht metaphysisch ist, so ist sie doch ihm natürlich, er verfügt aus sich über das Gesetz, ist autonom.[2] Die Kindschaft, die er hat, soll aber auch den andern Menschen mitgetheilt werden.[3] Sie sollen an dem Reiche Gottes Antheil haben, das mit Christus gekommen ist und vor Allem als Inhalt das Bewusstsein der Kindschaft hat und ein sittliches Handeln aus der Gesinnung der Gotteskindschaft heraus. Zugleich ist in diesem Reiche Sündenvergebung vorhanden. Ob es zukünftig ist oder nicht, ist eine müssige Streitfrage. Denn es ist einerseits in dem genannten Gehalt gegenwärtig,[4] andererseits ist es doch erst werdend, sich ausbreitend über die Erde und schliesslich wird es nach der synoptischen Vorstellung auf abrupte wunderbare Weise bei der Parusie Christi vollendet.

Bei Paulus ist Christus nicht als der irdische historische Christus in's Auge gefasst. Er ist ihm als der auf Erden Gewesene zugleich der himmlische Mensch, der zweite Adam,[5] der eine neue Aera der Religions- und Weltgeschichte beginnt, auf den die Weltentwickelung hinzielt, durch den (oder auf den hin) Alles geschaffen ist,[6] der in die Welt kam, um sie durch den Tod vom Fluch des Gesetzes zu erlösen,[7] der aber

---

[1] Was ursprünglich Christi Lehre selbst gewesen sei, ist nach den Berichten schwer mehr im Einzelnen festzustellen. Es gehört jedenfalls nicht in die Dogmengeschichte. Soviel ich sehe, hat Christus ein neues Bewusstsein, indem er die ethische Gottessohnschaft für sich und die Seinen in seinem Reiche in Anspruch nimmt. Aber die Form, in der er dieses Bewusstsein dargelebt hat, gehört theilweise seiner Zeit und jüdischen Vorstellungskreisen an, sie lässt sich nicht verabsolutiren, wie denn auch die Geschichte zeigt, dass jede Zeit sich ihr concretes Bild von ihm gemacht hat, das ihrem Ideal entspricht.

[2] Matth. 11, 27, C. 5.

[3] Luc. 6, 35, Matth. 5, 45, V. 48.

[4] Matth. 11, 2 f. V. 11—14. Luc. 7, 19 f. 17, 21.

[5] 1. Cor. 15, 45 f.

[6] 1. Cor. 8, 6. δι' οὗ oder nach anderer Lesart δι' ὅν.

[7] Gal. 3, 13, C. 4, 4.

ebenso mit dem Geist identisch geworden,[1] in den Gläubigen wirksam ist und ihnen neues Leben giebt, der in dem Geiste der Kindschaft alle Gegensätze der vorchristlichen Welt unter den Nationen, unter den Ständen und Geschlechtern als die Menschheit trennende aufhebt[2] und Alle zu einer Gottesgemeinde, dem Leibe Christi, vereinigt. Es ist hier charakteristisch, wie Paulus einerseits den Tod Christi, andererseits seine Auferstehung, die er auf die Geisteskraft[3] zurückführt, hervorhebt. Durch den Tod lässt er die jüdische Gesetzesreligion abolirt werden;[4] die Auferstehung bietet ihm die Gelegenheit, den überirdischen Christus als Glaubensobject zu erfassen und ihn fast mit dem πνεῦμα ζωοποιοῦν zu identificiren, das geistig und leiblich uns belebt.[5] Es ist höchst merkwürdig, wie diese himmlische Gestalt Christi ihm doch wieder mit dem Geistesprincip zusammenfliest, sodass wir desselben Princips theilhaft werden, das in Christus war. Das Ewige an ihm, der göttliche Geist in ihm, wird auch allen Christen als Kindschaftsgeist zu theil, sodass sie nun mit Christus in den Tod begraben werden und mit ihm auferstehen. Es ist für die religiöse Auffassung Pauli charakteristisch, wie ihm Christus theils Person ist, theils wieder Personification des Princips des universalen Kindschaftsgeistes wird. Für die Zukunft, die Wiederherstellung unseres Leibes, ist Christus der Auferstandene, der auch unsern Leib verklären soll.[6] Aber er redet daneben doch auch wieder von dem πνεῦμα ζωοποιοῦν,[7] vermöge dessen auch Christus selbst lebendig geworden ist. In der späteren Literatur der Paulinischen Kreise wird Christus als präexistenter der Erstgeborne der Schöpfung,[8] das ἀπαύγασμα[9] Gottes, der Alles mit seinem mächtigen Worte trägt; es wird noch bestimmter die Schöpfung und Erlösung als Weltvollendung combinirt. Das christliche Universalprincip gewinnt kosmologische Bedeutung,[10] ohne dass irgendwie der subordinatianische Charakter der präexistenten Gestalt Christi aufgegeben

---

[1] Röm. 8, 9 f., 2. Cor. 3, 17, (Römer 1,4).
[2] Gal. 3, 28.
[3] Röm. 1, 4.
[4] Gal. 3, 13; v. 19 f.
[5] Röm. 8, 9—11. 1. Cor. 15, 22, vgl. V. 45.
[6] Phil. 3, 20, 21 cfr. Röm. 8, 11.
[7] 1. Cor. 15, 45, 2. Cor. 3, 6.
[8] Coloss. 1, 15.
[9] Hebr. 1, 2 f.
[10] Eph. 1, 20 f., Coloss. 1, 15 f.

würde[1]. Die gesteigertste Christologie ist die Logoschristologie des Johannesevangeliums; hier ist der Logos eine in Gott von dem Vater zum Zweck der Schöpfung subordinatianisch unterschiedene Gestalt[2], die auch in ihrer irdischen Form als fleischgewordene immer zugleich überzeitlichen Charakter trägt[3]; dieser Christus ist das völlige Abbild des Vaters[4], offenbart seinen Liebeswillen in Wort und That, macht mit dem Vater Wohnung in den Gläubigen und bringt die Einheit mit dem Vater, mit sich, mit dem Geiste und die Einheit der Gläubigen unter einander zu Stande[5].

Während also die Synoptiker von dem historischen Christus ausgehen, der das Kindschaftsbewusstsein auf gänzlich originelle Weise darlebt und auch äusserlich zu göttlichen Ehren in der Parusie erhoben wird, ist in dem johanneischen Christus die präexistente Christologie auf die höchste Höhe gebracht und die Bedeutung des Christenthums als absoluter Religion durch die Logoslehre fixirt. Man wird nicht zweifeln, dass die synoptische Auffassung die ältere ist und dass die gesteigerte Christologie die spätere ist. Aber man wird zugeben müssen, dass im neuen Testament keine Schrift eine ebjonitische Christologie vertritt. Vielmehr ist auch bei den Synoptikern Christus in einem vertrauten Verhältniss zum Vater, das ihm eine autonome Stellung auch dem alttestamentlichen Gesetz gegenüber verleiht und ihn über die Propheten weit hinaushebt. Selbst der Jacobusbrief, in welchem die Person Christi sehr zurücktritt, bezeichnet ihn auch als Κύριος[6] und enthält doch auch den Grundgedanken, dass die Christen durch das Wort der Wahrheit an dem königlichen Gesetz der Freiheit theilhaben, Kinder Gottes sind, von ihm wiedergeboren durch das Wort der Wahrheit[7], der Sündenvergebung theilhaftig[8] und mit der Weisheit von oben erfüllt, um sittlich zu leben, und zwar nicht in der Form jüdischen Gesetzes[9]. Die Differenz mit Paulus, die man nie hätte wegleugnen sollen, bezieht sich nur auf den Begriff der Rechtfertigung, indem bei Paulus die Rechtfertigung nicht zugleich

---

[1] 1. Cor. 15, 28, Eph. 3, 9 f., Coloss. 1, 15 f. ist er Organ der Schöpfung und Ab bild des unsichtbaren Gottes.

[2] Joh. 1, 1, 2, C. 5, 26, 30. C. 14, 28.

[3] Joh. 3, 13 (?), 8, 58. 3, 13 (?) nach der Lesart ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

[4] Joh. 14, 9. c. 10, 30 u. 38.

[5] Joh. 14, 23 C. 17. Man beachte das ἓν εἶναι.

[6] Jacob. 1, 1; 5, 7.

[7] Jacob. 1, 18.

[8] Jac. 5, 15, 16.

[9] Jac. 3, 17 f.

Gerechtmachung, sondern Gerechterklärung bedeutet, aus Gnaden ohne Werke, woran sich die Geistesmittheilung mit den Früchten des Geistes anschliesst, während bei Jacobus die Rechtfertigung eine Gerechterklärung ist, die sich auf Glauben und Werke bezieht, was bei Jacobus durchaus natürlich ist, da nach ihm der Gläubige das Gesetz der Freiheit in sich mit dem Geist der Kindschaft aufgenommen hat und ein Glaube, dem das Gesetz innerlich zu eigen geworden ist, ohne Werke in der That völlig leer wäre. Dies Letztere entspricht durchaus der späteren Entwickelung, in der sich der Gegensatz von Glauben und Werken abschliff und man Glauben ohne Werke sich nicht denken konnte, wie ja auch in der johanneischen Literatur das Einwohnen des Vaters, Sohnes und Geistes, die Sündenvergebung und die Wiedergeburt, die Erfüllung des Liebesgebots durch den einwohnenden göttlichen Geist verbunden sind. Wenn hienach im neuen Testamente die Christologie theils von der historischen Seite, theils von der göttlichen Seite ausgeht, so ist ihr doch gemeinsam, dass Christus eine neue Form des Verhältnisses zu Gott, das Sohnesverhältniss, die ethische Gottessohnschaft durch seine Person inaugurirt hat.

Das Christenthum erweist sich im neuen Testament überall als die ethische Religion, welche aus den Gläubigen neue, der Kindschaft theilhaftige, vom Geist der Liebe erfüllte Persönlichkeiten macht. Erst von hier aus, von der persönlichen Umgestaltung aus kann das Reich Gottes werden. Das synoptische Gottesreich ist ein Reich von Solchen, die Gott zum Vater haben, die das ethische Gesetz[1] in universalistischem Sinne sich angeeignet haben, wenn auch der Universalismus nicht überall zur Durchführung kommt. Bei Johannes ist die Jünger-Gemeinde die Gemeinde von Personen, die von Christi Geist erfüllt sind. Paulus legt grösseres Gewicht auf die Kirche, während von der Kirche in den Evangelien nicht die Rede ist mit Ausnahme der beiden Stellen Matth. 16 u. 18, die wohl kaum ursprünglich sind. Am stärksten ist die Kirche vertreten in der Paulinischen Literatur, die Paulus selbst kaum zugehört, im Epheserbrief und in den Pastoralbriefen. Im ersten ist die Kirche das πλήρωμα; es wird hier die ganze Entwickelung der Welt auf die Kirche bezogen; die Kirche hat kosmologische Bedeutung[2]; in Christus ist Alles zusammengefasst, jedoch so, dass er zugleich das Haupt der Kirche ist, in der alle vorchristlichen Gegensätze sich ausgleichen, so

---

[1] Matth. 5, 20, V. 48, C. 6, 33. 7, 11. Luc. 6, 35, 36. Matth. 5, 44 f.
[2] Eph. 1, 22. 23. c. 3, 10 f. c. 4, 15. 16. c. 5, 25 f. vgl. Col. 1, 18 f. 2, 19.

dass die Kirche gleichsam die Ergänzung zu Christus bildet. In den Pastoralbriefen sind schon für die concrete Gestaltung der Kirche, ihre Organisation, ihre Functionen genauere Vorschriften gegeben. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man als denjenigen, dem die christliche Kirche als besondere Gemeinschaft ihre Existenz verdankt, Paulus bezeichnet; denn erst durch ihn wurde die christliche Kirche als solche selbstständig, vom Judenthum unabhängig. Das Reich Gottes ist ein viel weiterer Begriff als der der Kirche, und von Christus wird man schwerlich mehr sagen können, als dass er das Reich Gottes als ein Reich von Persönlichkeiten gestiftet habe, welche der Kindschaft sich bewusst, der Sündenvergebung theilhaftig und von universalethischem Geiste ergriffen sein sollten. Aber auch Paulus hat in den zweifellos ächten Schriften keineswegs der Kirche die Stellung gegeben, dass der Einzelne nur durch sie mit Christus und seinem Geiste in Beziehung stehe. Vielmehr erkennt er gerade die unmittelbare Gottesgemeinschaft in Christo in mystischer Weise an;[1] ihm ist die Kirche noch mehr Gemeinde derer, die an Christus gläubig sind; das persönliche Moment tritt bei ihm gegen das anstaltliche völlig in den Vordergrund. Erst der Epheserbrief[2] fasst die Kirche als das πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα πληρουμένου.[3]

Die Form, in welcher das Christenthum sein Bewusstsein, absolute

---

[1] Gal. 2,20, Röm. 8, 9 f.

[2] Ephes. 1, 22, 23.

[3] Man datirt die Kirche gewöhnlich von dem Pfingstfeste. Allein man kann schwerlich behaupten, dass sich dort die Gemeinde schon vom Judenthum losgelöst hat. Das geschah erst durch Paulus. Die Urgemeinde erwartete die Parusie Christi, mit ihr die Vollendung des Reiches. Die Taufe und Feier des Abendmahls hatten zwar die Apostel allgemein eingeführt. Aber das an sich schloss so wenig eine Loslösung vom Judenthum in sich als die Johannistaufe. Erst Paulus hat die Christen als Leib Christi bezeichnet und die Taufe als Aufnahme in die Gemeinde, in der Juden und Heiden zu einer neuen Einheit verbunden waren. Die Frage, ob die beiden Sacramente von Christus eingesetzt seien, ist im Flusse. Wenn Christus keine besondere Kirche gestiftet hat, sondern das Reich Gottes, was wohl sicher anzunehmen ist, so hat er wohl auch keine besonderen Sacramente gestiftet. Uebrigens dürfte es auch schwer sein, die Frage zu entscheiden, ob diese cultischen Handlungen von Anfang an schon ausdrücklich sacramentalen Charakter gewonnen haben, oder ursprünglich symbolische Handlungen waren. Beides floss unbestimmt in einander über. Zu beachten ist, dass auch wieder Paulus beide Handlungen mit der Gemeinschaft, 1. Kor. 10, 17, dem Leib Christi in Beziehung bringt, und besonders die in ihnen veranschaulichte Einheit Aller in Christo, sowie die Auslöschung aller Unterschiede zwischen Heiden und Juden hervorhebt, Gal. 3, 27, 28. Eben dadurch aber wurde die Kirche erst selbstständig, vom Judenthum losgelöst.

Religion zu sein, zum Ausdruck brachte, war zunächst die eschatologische. Die Erwartung der Parusie Christi mit dem Weltende und der Weltvollendung, mit Gericht, Verdammniss und Seligkeit, mit der Vollendung des Reiches war Gegenstand der Hoffnung. Die Art, wie diese Dinge vorgestellt wurden, schloss sich an jüdische Vorbilder bei den Synoptikern und in der Apokalypse an. Es ist auch natürlich, dass in dieser Hinsicht eine einheitliche Lehre kaum gebildet wurde, wo es sich mehr um die Darstellung der Idee der Vollendung in Bildersprache handelte. Es darf aber nicht übergangen werden, dass auch inhaltlich dieselben Schriftsteller oft differiren, besonders Paulus, bei dem sich Stellen finden, die das Endgericht und die ἀπώλεια behaupten 2. Thessal. 2. Phil. 3, 19 und die die Apokatastasis vertreten;[1] ebenso die Vorstellung, dass er mit dem Tode sofort bei Christus sein werde,[2] wodurch das Gericht als abschliessender Akt überflüssig würde, wie die Verdammniss als ewige durch die Apokatastasis ausgeschlossen ist. Vollends ist im Johannesevangelium neben verlorenen Hinweisen auf die ἐσχάτη ἡμέρα[3] Christi Parusie zu der Einwohnung in den Herzen, zu dem Kommen im Geiste geworden[4] und die Entscheidung schon in die Gegenwart verlegt,[5] wodurch in unbildlicher Form der absolute Charakter des Christenthums zum Ausdruck kommt, indem derselbe λόγος, der bei der Schöpfung thätig ist, Erlöser ist und das Heil davon abhängig gemacht wird, dass man in Christi Geist der Gottesgemeinschaft, ihrer Seligkeit und der Gottes- und Nächstenliebe schon in der Gegenwart theilhaftig ist. Das Johannesevangelium kennt eine Betrachtung des Christenthums sub specie aeternitatis. Als gemeinsamer Zug des Urchristenthums muss aber eine dem irdischen abgewendete, transcendente Richtung zugegeben werden, die auch im Johannesevangelium in dem Gegensatz gegen den Kosmos sich zeigt, und die mit der weltmüden Stimmung der gesammten Zeit zusammen passt.

Es ist für unsern Zweck nicht nothwendig, noch näher auf andere neutestamentliche Probleme[6] einzugehen. Die mannigfaltigen

---

[1] 1. Kor. 15, 28.

[2] Phil. 1, 23.

[3] Joh. 6, 39, 40, C. 7, 37; 11, 24; 12, 28.

[4] Joh. 14, 18, 23.

[5] Joh. 3, 18 f.

[6] Man könnte als charakteristisch auch die Betonung der Wunder bezeichnen, wenn dieser Zug nicht ein allgemeiner Zug der Zeit wäre. Die von Jesu berichteten Aussprüche sind bekanntermaassen nicht einheitlich. Mtth. 12, 38 f. 16, 14. Matth. 9, 6 c. 11.,

Vorstellungen im neuen Testament können als Ansätze für die weitere Entwickelung betrachtet werden. Das Gemeinsame der urchristlichen Ueberzeugung, das bald selbstständiger, bald mehr an das Judenthum anschliessend aufgefasst wird, ist die Grundlage für die weitere Entwickelung geblieben.

Von diesem Princip wird man schwerlich behaupten können, dass es dem Judenthum entstamme. Die Meinung Ritschls, dass die neutestamentlichen Schriften nach ihrer Stellung zum Judenthum zu beurtheilen seien, während die hellenischen Einflüsse das Christenthum verdorben haben sollen, stimmt wenig mit seiner Ansicht zusammen, dass das Christenthum erst die wahre Offenbarung gebracht habe. Das Judenthum war zur Zeit Christi schon vielfach von hellenischen Einflüssen bestimmt. Dazu kommt, dass der Inhalt des Urchristenthums sich niemals auf die prophetische jüdische Religion zurückführen lässt. Auch das, was als neuer Kern von dem Christus der Synoptiker vorgetragen wird, geht weit über das Judenthum hinaus, das niemals frei von der Vermischung von Religion und Politik war, niemals den Particularismus und das Ceremonialgesetz überwand, das von einem Verhältniss seines Messias zu Gott nach dem Muster von Matth. 11, 27 keine Ahnung hatte, das ein so freies Sohnesverhältniss, vermöge dessen aus dem eigenen religiösen Bewusstsein heraus[1] frei die Moral in universalistischer Weise

20. 21. c. 13, 58. Vgl. auch Joh. 10, 25. 38. c. 14, 10. 11. c. 15, 24 vgl. c. 14, 12 (die Gläubigen können grössere Werke thun). Es ist in den Wundern jedenfalls Nichts specifisch Christliches, höchstens dies, dass die Wunder meist dazu dienen, die leiblichen Schäden und den Tod zu heilen, also neben der geistigen Gemeinschaft mit Gott auch leibliche Vollendung zu bringen. Das Leben wird hier im umfassendsten Sinne genommen. Wenn die Wunder aber besondere Beweise für Christi Macht sein sollen, so ist das nichts, was dem Christenthum spezifisch ist. Auch werden ebenso Wunder von den Aposteln berichtet, und diese Voraussetzung, dass Wunder geschehen, hat sich in der alten Kirche und im Mittelalter fortgesetzt. Die Wunder sind danach auch kein spezifisches Kennzeichen des Urchristenthums. Man kann nicht einmal sagen, dass sich in ihnen ein supernaturaler Zug zeige. Denn man hatte in jener Zeit noch nicht die Vorstellung von der Gesetzmässigkeit der Natur, die die Voraussetzung für bewussten Supernaturalismus bildet. Hingegen kommt in ihnen allerdings der Gedanke zum Ausdruck, dass der Leib und die Natur mit dem Geist in Harmonie stehen sollen. Ebenso ist auch die Engellehre und die Dämonenlehre nichts spezifisch Christliches. Merkwürdig ist, wie schon Paulus die heidnischen Götter zu Dämonen in Beziehung bringt, 1. Kor. 10, 20 f., ein Zug, der auch sonst in der Religionsgeschichte vorkommt, dass fremde Götter zu Dämonen werden. Von einer Lehre kann man hier überhaupt nicht reden, sondern von Vorstellungen, die in der Zeit vorhanden waren und vom Christenthum aufgenommen wurden.

[1] Vgl. z. B. Matth. 5, 21, 22.

gestaltet wird, niemals kannte, keine Ahnung hatte von einem Reiche, das aus lauter Gotteskindern mit einer gottgleichen Gesinnung bestehen sollte. Der Abstand Gottes und des Menschen, das Aussereinander Beider, die Erhabenheit Gottes oder im besten Falle der Gehorsam gegen Gottes Gebot und der entsprechende Lohn Gottes sind die jüdischen Schemata für das Verhältniss Beider; die Immanenz Gottes in der Seele, eine freie Beurtheilung des überkommenen Gesetzes von diesem Standpunkt aus, ja eine völlige Umgestaltung desselben, die nichts Geringeres bedeutet als dies, dass die Theonomie des Judenthums zugleich zu einer Autonomie wird, wie sie Christus thatsächlich vertritt, geht über den jüdischen Standpunkt weit hinaus. Vollends die Paulinische Vorstellung von der Immanenz Gottes in den Gläubigen, die mit der Immanenz Christi und seines Geistes gleich gesetzt wird, ist durchaus nicht jüdisch[1]. Man hat zwar behauptet, diese Immanenz werde auf eine besondere Offenbarung zurückgeführt. Dieser Geist sei supernatural bestimmt. Das ist aber doch nur insofern richtig, als er allerdings als eine besondere Gabe, die der sündige Mensch noch nicht hat, angesehen wird, aber gerade als eine Gabe, die dem Gesetzesstandpunkt gegenübergestellt wird. Gott ist in dem Menschen dauernd wirksam; durch den Geist ist er eine neue Creatur. Aber dieser Geist ist der Geist der Kindschaft, ist ethisch bestimmter Geist, der Früchte hervorbringt, ist ein Geist, der einen vernünftigen Gottesdienst möglich macht[2]. Er ist nicht dem Menschen fremd, kommt nicht nur in Momenten der Gnade über den Menschen, wie auf die Propheten herab, sondern wird zum dauernden Besitzthum des Christen. Und dass dieses christliche Geistesprincip dem Wesen des Menschen entspricht, das wird in den Reden des Johanneischen Christus besonders deutlich. Denn da ist der λόγος, der bei der Schöpfung betheiligt ist, Fleisch geworden und dieser λόγος, der Sohn, wohnt den Menschen inne vermöge des Geistes, den Menschen, in denen schon der Zug des Sohnes zum Vater vorhanden ist[3], die also von vorne herein auf diese Vereinigung mit Gott angelegt sind. Ebenso wird von diesem Geiste behauptet, dass er das Gefühl der Freude[4] hervorrufe, dass er die Gläubigen vermöge der Wahrheit frei mache, dass sie selbst die wahre Erkenntniss haben, dass sie nicht mehr Sklaven sind, sondern Gott selbst

---

[1] Vgl. übrigens auch 1. Kor. 2, 15.
[2] Röm. 12, 1, Gal. 5, 22.
[3] Joh. 6, 44.
[4] Joh. 15, 10 f. 16, 20 f. 17, 13.

erkennen, freie Kinder sind, die wissen, was der Herr thut.[1] Es ist in dem Christenthum von vorne herein mit der Erhabenheit Gottes seine Immanenz im Menschen verbunden; der Abstand von Gott, so weit er auf die Sünde zurückzuführen ist, wird hier mit der Sündenvergebung und Einwohnung Gottes überwunden. Im Christenthum ist ebensosehr die Immanenz Gottes und der Universalismus vertreten, wie die göttliche Transcendenz. Trotz der Anlehnung an das Judenthum ist doch zugleich im Christenthum ein bedeutendes Hinausgehen über das Judenthum. Das ist auch im Urchristenthum schon gegeben und hat sich in der Entwickelung des trinitarischen und christologischen Dogmas offenbart. Die Gottmenschheit ist kein jüdischer Gedanke, diese ist aber doch die Grundposition des Christenthums, wenn sie auch in den Urkunden des Christenthums in der Form der Vaterschaft Gottes und der Gotteskindschaft der Menschen ausgedrückt wird. Paulus sagt von Christus, dass er von Gott gesandt sei, sich in gottgleicher Gestalt erniedrigt habe, der Verfasser des Johannesevangeliums, dass Christus die fleischgewordene göttliche Vernunft sei, das fleischgewordene Wort. Man kann vielleicht sagen, dass die mehr vom Judenthum abhängige Christologie in ihm den Sohn Gottes sah, in dem Sinne, dass er als Mensch zugleich sich als Messias wusste, der erst nach seinem Tode göttlicher Ehren theilhaft wurde, während mehr unter hellenischem Einfluss die Christologie steht, welche in ihm eine göttliche Potenz Mensch geworden sieht. Aber auch die mehr jüdisch bestimmte synoptische Christologie erfasst ihn als den, der Gottes Wesen kennt und in unmittelbarer ethisch bestimmter Gemeinschaft mit Gott steht, so dass er nicht aus äusserer Offenbarung, auch nicht durch besondere prophetische Inspirationen, sondern durch ein ruhiges dauerndes Kennen Gottes, das ihm durchaus natürlich und selbstverständlich ist, Gottes Willen als den Reichsgotteswillen im Gegensatz zum alttestamentlichen Gesetz autonom darstellt, der darauf hinausläuft, dass in der Gotteskindschaft zugleich die ethische Gesinnung der universalen Liebe gegeben ist. Diesen Punkt darf man nicht übersehen, wenn er bei ihnen auch nicht zu consequenter Vorstellung kommt.[2] Er hebt auch die Synoptiker über den jüdischen

---

[1] Joh. 15, 15 f., 16, 27, 8, 32.

[2] Es dürfte sich schwerlich als richtig erweisen, dass auch schon das Bild, das wir von Christus durch die Synoptiker erhalten, über den historischen Christus hinausgehe und eine gesteigerte Christologie enthält. Man wird freilich nicht behaupten können, dass dieses Bild einheitlich sei. Die Gottessohnschaft ist nicht mehr nur

Standpunkt weit hinaus. Eben dieses Bewusstsein der Kindschaft soll aber auch den Gläubigen mitgetheilt werden.

Die apostolischen Väter[1] haben nicht viel zu der Klärung des

---

dem messianischen Ideale conform, sondern geht über dasselbe hinaus, weil es an Stelle der Erhabenheit Gottes eine Vertrautheit mit Gott verräth, welche das alte Testament nicht erreichen kann; aber andererseits hält sich Christus an das alte Testament und seine Gesetze, obgleich er auch wieder aus seiner Vollmacht dieses Gesetz verbessert; er ist universalistisch gerichtet und doch sind particularistische Stellen daneben; er ist der Lohntheorie abhold und doch wird sie nicht überall verworfen. Seine Vorstellungen von der Zukunft halten sich an die sinnlichen alttestamentlichen Bilder und doch ist sein Reich zugleich geistig und ethisch bestimmt. Diese und andere Gegensätze zeigen aber nur, dass Christus — gleichgültig aus welchem Grunde — die Consequenzen seines Princips nicht völlig gezogen hat. Der neue Kern war noch theilweise in der alten Schale geborgen. Dies macht es begreiflich, dass es Anhänger Christi geben konnte, die sich an die Schale hielten und den Kern nicht verstanden wie die Ebjoniten (Nazaraeer); es macht auch begreiflich, dass die Urapostel von sich aus nicht wagten, das alttestamentliche Gesetz zu entfernen und sich noch nicht vom Judenthum trennten, obgleich sie in der Schale des Judenthums doch auch christlichen Inhalt hatten, wie ihre Anerkennung des Paulus zeigt. Wenn nun aber Paulus die judaistischen Christen bekämpfte, so zeigt sich, dass sein Auftreten in der judenchristlichen Sphäre eine Krise hervorgerufen hat. Die Einen hielten an dem Gesetz und der Beschneidung fest und betrachteten Christus als den Messias; sie gingen offenbar auch hinter die Stellung der Urapostel zurück und blieben in Gemeinschaft mit dem Judenthum, ihre Stellung war überwiegend durch die Missionspraxis, durch die Stellung zum Gesetz bedingt, wie man besonders aus dem Galaterbrief ersieht. Doch ist es wohl an sich klar, wie auch Paulus genugsam hervorhebt, dass dadurch das Neue des christlichen Bewusstseins, gegen das ceremonialgesetzliche Wesen zurücktrat, eben daher auch diese Richtung sich im Judenthum nach und nach verlor. Das Judenchristenthum hat sich dann aber in der folgenden Zeit in anderen Formen fortgesetzt.

Neben diesem engen Anschluss an das Judenthum, der die Erkenntniss des spezifisch Christlichen unmöglich machte, weil Gott zu erhaben vorgestellt wurde, sodass man sich nur an die Auctorität des Gesetzes und einen jüdisch gedachten Messias mit zum Theil chiliastischen Hoffnungen anschloss, finden sich im neuen Testament auch Spuren vom Doketismus, welche ebenso den christlichen Grundgedanken, die Gottmenschheit, unmöglich machen, Christus soll nicht im Fleisch erschienen sein. Vgl. z. B. 1. Joh. 4, 3; 2. Joh. 7. Bei dieser Ansicht liegt mehr heidnischer Dualismus zu Grunde.

[1] Die Literatur zu den apostolischen Vätern hat sich sehr ausgedehnt. Wrede, Untersuchungen über 1. Clemensbrief 1891, über den 2. Clemensbrief Zahn, Zeitschrift für Protest. u. Kirche 1876, Harnack Zeitschrift für Kirchengeschichte 1877. J. B. Lightfoot, the apostolic fathers, 1890, Zahn, der Hirte des Hermas, 1868. Hückstädt, der Lehrbegriff des Hirten 1889. Link, Christi Person u. Werk im Hirten d. H. 1886. Hilgenfeld, Hermae, Pastor 2 A. 1881. Zur διδαχή die Literatur in d. Ausgaben v. Harnack: Texte und Untersuchungen Bd. II u. die Apostellehre u. d. jüdischen beiden Wege. Zahn, Ignaz von Antiochien. 1874. v. d. Goltz, Ignaz v. Antiochien als Christ u. Theologe. Texte u. Untersuchungen XII, 3. 1894. Weitz-

christlichen Bewusstseins beigetragen. Sie stehen meist noch auf dem Standpunkt der unmittelbaren Darstellung des Glaubens in populärer Form. Ihre Aussagen sind vielfach bildlich und ermangeln der wissenschaftlichen Präcision. Sie zeigen theilweise Verwandtschaft mit neutestamentlichen Schriften. In der neuesten Zeit sind sie Gegenstand eingehendster Untersuchungen geworden, ohne dass man sagen könnte, dass von der Spezialforschung abgesehen, eine wesentliche Förderung der Kenntniss des Christenthums nach Seiten der Lehre aus der Beschäftigung mit ihnen resultirt hätte. Einige von ihnen vertreten einen abgeschliffenen Paulinismus wie die beiden Clemensbriefe[1], der Barnabasbrief ist in seiner Stellung zum alten Testament und seiner Symbolik dem Hebräerbrief verwandt. Der Hirte des Hermas (Visiones, Mandata, Similitudines) hat judenchristlichen Charakter. Papias hat einen crassen Chiliasmus angenommen. (λογίων κυριακῶν ἐξήγησις, Fragmente), Polycarps Briefe an die Philipper und die sieben ächten Ignatianen (Ephesier, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrner, Polycarp) sind der johanneischen Literatur in einigen Stücken verwandt. Die Διδαχή hat mehr ethischen und liturgischen Charakter. Der Glaube an Gott, an Christus, den Sohn Gottes, den Herrn und σωτήρ, den Geist und an das Reich Gottes, das mit der Parusie vollendet wird, ist der Hauptinhalt bei den apostolischen Vätern, bald mehr im Anschluss an das Judenthum, bald mehr in abgeschliffener Paulinischer Form, bald auch mit johanneischen Anklängen. Der Glaube wird gegründet auf das κήρυγμα, die παράδοσις, μαθήματα, auf die διδαχή der Apostel. Gott der Schöpfer ist auch Erlöser; mit Christi Parusie wird das Reich vollendet, das bei Papias mit chiliastischen Farben geschildert wird. Die Welt wird so einheitlich aufgefasst, indem die Schöpfung, Erlösung und Vollendung als einheitlich zusammengenommen wird. Nur spielt dabei der Kampf mit den Dämonen eine grosse Rolle, worin ein dualistisches Moment enthalten ist, das dem späteren Judenthum entlehnt ist. Dass Christus, der im Himmel ist, hilft, Unsterblichkeit verleiht, ist der Inhalt der Hoffnung. Damit sind aber ethische Vorstellungen verbunden, die Tugenden und Werke des neuen Gesetzes werden hervor-

---

saecker zur Kritik des Barnabasbriefes Tüb. Festprogramm 1863. A. Ritschl, der Brief des Polycarp an die Philipper, Entstehung der altkath. Kirche 2 A., S. 584 f. Lechler, das apostolische u. nachapostolische Zeitalter 3a. 1885. S. 586 f. O. Pfleiderer, das Urchristenthum 1887. 640 f. 823 f. 845 f.

[1] Der zweite Clemensbrief ist eine Predigt, deren Ende in Gebetsform von Bryennios entdeckt wurde.

gehoben. Ja die Werke gewinnen schon satisfactorische Bedeutung im Hirten[1], besonders das Martyrium. Glaube und Werke gehören zusammen[2]. Diese Ethik ist theilweise sehr scharf in Opposition zu dem heidnischen Wesen, wie z. B. im Hirten des Hermas der heidnische Staat mit dem Reich des Bösen identificirt wird, während bei Anderen die Obrigkeit nach paulinischer Art anerkannt wird. Wir finden theilweise eine Abneigung gegen die Welt, Ansätze zur Weltflucht[3], theilweise Anknüpfung an die gegebenen Verhältnisse. Die Differenzen, welche in der Auffassung der Person Christi im neuen Testament vorhanden sind, indem bald von der menschlichen, bald von der göttlichen Seite ausgegangen wird, setzen sich bei den apostolischen Vätern fort. Bald ist er als der in den Himmel erhobene zu Gott gleichen Ehren gekommen, was an die ebjonitische Christologie sich annähert, bald ist er präexistent als das himmlische πνεῦμα, das vom Himmel herabgekommen ist. Die erste Auffassung vertritt der Hirte[4]; Christus ist hier der Mensch, mit dem sich bei der Taufe der heilige Geist, der präexistente Sohn Gottes verbunden hat, da Christus den Geist nicht befleckte, seine Aufgabe voll, ja über Gottes Gebot hinaus erfüllte, so wurde er von Gott zu der κυριότης erhoben. Die andere Richtung schliesst sich an Paulus an und ist im 1. Clemensbrief vertreten, ebenso bei Polycarp, Barnabas[5]. Christus ist bei Gott präexistent, meist als Geistwesen, πνεῦμα[6] und wird Fleisch, um zu leiden und Vorbild zu sein. Im zweiten Clemensbrief ist Christus mit der Kirche als Geistwesen[7] zusammengenommen, was an den Epheserbrief erinnert. Nach Ignaz[8] ist Christus ἰατρὸς σαρκικὸς καὶ πνευματικός, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός; es wird von dem Leiden θεοῦ μου geredet[9]. Wir haben also bei Hermas den Zusammenhang mit ebjonitischen Auffassung, während bei Ignaz die Logoschristologie anklingt.

---

[1] Simil. IX, 28.

[2] z. B. 2 Clem. 6. Welchen παράκλητος finden wir, wenn wir nicht erfunden werden, ἔχοντες ἔργα ὅσια καὶ καλά?

[3] Auch drängen zum Märtyrerthum bei Ignaz, Römer 5 f. Ebenso wird das Eigenthum aufgegeben. οὐκ ἐρεῖς ἴδια, Barnabas 19.

[4] Simil. 9, 1. 12, 1-2. 5, 2.

[5] Er hat sich erniedrigt, obgleich er τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ ist, das ἀπαύγασμα seiner μεγαλωσύνη 1. Cl. c. 16 u. 36. Zugleich hat ihn Gott erwählt c. 58. Barnabas c. 5-6. 2. Cl. 1 über Christus denken ὡς περὶ θεοῦ.

[6] Vgl. auch Ignaz Magn. 15. 2. Clem. 9. Χριστὸς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα.

[7] 2. Cl. 14.

[8] Ephes. 7, Magn 6, Smyrn. 1, Trall. 9.

[9] Röm. 6.

Die apostolischen Väter charakterisiren sich auch dadurch, dass der Glaube nicht mehr in seiner concentrirten Einheit und Totalität erscheint wie in den ächten Paulinen, auch nicht in Form einheitlicher Mystik, wie in den johanneischen Schriften, sondern dass sich mehr der Glaube als Glaube an Lehre und geschichtliche Thatsachen neben die Werke stellt, die ihrerseits — wie das schon im Epheser, Colosser, 1. Petrusbriefe und vollends in den Pastoralbriefen der Fall ist — zu „Haustafeln", zu einer nova lex, zusammengestellt sind. Der Glaube geht in Handeln und Lehre im Sinne von bestimmten zu glaubenden Thatsachen und Vorstellungen auseinander, er hat nicht mehr die concentrirte Stellung. Aber eben in diesem Punkte regt sich auch ein Fortschritt. Während die hauptsächlichsten neutestamentlichen Schriften sich durch ihre concentrirte Intensität auszeichnen, beginnt nun die extensive Entwickelung, die Ausbildung der Lehre, der Sitte, der Verfassnng. Durch die rechte Lehre glaubt man nun auch das rechte Handeln bedingt. Das ist freilich noch nicht in dem Sinne gemeint, dass man auf eine zusammenhängende Erkenntniss ausgienge, sondern nur in dem Sinne, dass man den Glauben als Glauben an bestimmte Vorstellungen fasst, die im Einzelnen noch sehr der Präcision ermangeln. Diese Richtung beginnt schon im Epheserbrief mit seiner kosmologischen Erkenntnissrichtung, ebenso in den Pastoralbriefen mit ihrer Richtung auf gesunde Lehre gegenüber der ψευδώνυμος γνῶσις, die doch auch im Einzelnen noch wenig ausgebildet ist.

Neben den apostolischen Vätern, welche das christliche Bewusstsein der nachapostolischen Zeit repräsentiren, geht aber eine judenchristliche Strömung her, wie sie schon in der apostolischen Zeit sich gebildet hatte. Diese Richtung verharrte im Festhalten an dem national hebräischen Typus, an dem mosaischen Gesetze, vertrat einen jüdisch bestimmten Chiliasmus und fasste Jesus als den Messias, ohne seine Präexistenz anzuerkennen, überhaupt ohne die christlich bestimmte Einheit Gottes und des Menschen in Christus zu verstehen. Die paulinische Christologie und die Logoschristologie war ihr fremd. Sie erkannte deshalb auch nur das Matthäusevangelium an. Christus war ihr Mensch, Sohn des Joseph und der Maria, mit dem sich erst bei der Taufe das πνεῦμα verbunden hatte. Andere erkannten die jungfräuliche Geburt an. Die Judenchristen differirten auch in Bezug auf die Bedeutung des Gesetzes für die Heiden, indem die Einen auch von den Heidenchristen die Beobachtung des Gesetzes forderten, die Anderen an die Heidenchristen diesen Anspruch nicht stellten. Endlich war ein Theil der Judenchristen essenisch beeinflusst, diese verwarfen das

alttestamentliche Opferwesen, hatten asketische Neigungen und legten auf Waschungen Gewicht. Damit verbanden sie dann Engelspeculationen, sahen Christus als den obersten Engel an. Diese Richtung ist in dem Werk Elxai vertreten. Dieses mythologische Elemente aufnehmende Judenthum setzte sich dann in jüdisch tingirten gnostischen Spekulationen fort.

Zweiter Abschnitt.

Das Zeitalter der Apologeten.

Ausgestaltung der christlichen Lehre zu einer zusammenhängenden Weltanschauung.

Es sind zwei Faktoren, welche das junge Christenthum nöthigten, die präcisere Ausgestaltung der Erkenntniss in Angriff zu nehmen. Einmal trat das Bedürfniss der Vertheidigung des Christenthums hervor. Diese konnte aber gegenüber der mächtigsten Potenz des damaligen Geisteslebens, der Philosophie sich nicht vollziehen, ohne dass man die Philosophie durch die christliche Weltanschauung als durch die höhere Denkweise überwunden erwies. Sodann aber hatte das Christenthum in sich selbst einen regen Erkenntnisstrieb, wie schon die Ansätze neutestamentlicher Schriften genugsam beweisen; dieser Erkenntnisstrieb kam durch das Hereintreten hellenischer (und orientalischer) Elemente zur Blüthe. Es ist zunächst die Gnosis, welche es grundsätzlich ausspricht, dass der Glaube bewusst zur Erkenntniss erhoben werden soll; das versuchte man natürlich in einer Zeit des Synkretismus der Religionen so, dass man ausserchristliche Positionen mit dem Christenthum combinirte; durch diese Combinationen sollte das Christenthum gerade seinen absoluten Charakter beweisen. Die erste Form, in der die Gnosis auftrat, war die phantasiemässige, welche an dem mythologischen Charakter noch starken Antheil hatte. Sie hat eine reiche Entwickelung. Die zweite Form ist die der begrifflichen Erkenntniss, welche den Versuch macht, an die Stelle der hellenischen Philosophie eine christlich bestimmte Weltanschauung zu setzen. Diese Arbeit wird von den Apologeten vollzogen, die gegenüber der phantastischen, mit heidnischen Elementen stark versetzten Gnosis den christlichen Gottesbegriff, überhaupt die christliche Weltanschauung

und die christliche Ethik herauszubilden sich bemühen. Das dritte Stadium führt dann dazu, dass man die Erkenntniss in concreto kirchlich fixirt und den populären Glauben zu kirchlich fixirter Erkenntniss in Dogmen zu erheben versucht. Hierdurch wurde dann der Glaube mit der Kirchenlehre identificirt und zum Dogmenglauben gemacht, während die Erkenntniss durch die kirchliche Fixirung um ihren freien, der Erkenntniss allein zuträglichen Charakter kam.

Die Richtung, die die christliche Lehrentwickelung nahm, wird also zunächst durch die Apologeten gekennzeichnet, welche gegenüber dem Heidenthum und der phantastischen häretischen Gnosis eine klare Erkenntniss des christlichen Gottesglaubens und der christlichen Sittlichkeit anstrebten, theils so, dass sie im Glauben selbst schon Erkenntniss fanden, welche den absoluten Charakter des Christenthums gewährleistete (Irenaeus, Tertullian u. A.), theils so, dass sie zwischen Glauben und Wissen, als zwischen dem populären und dem höheren Standpunkt, unterschieden. (Die Alexandriner.) Diese Zeit ist also dadurch charakterisirt, dass die christliche Lehre jetzt als Weltanschauung in ihren Hauptzügen als ein einheitliches Ganze dargestellt wird, das als der hellenischen Philosophie überlegen erwiesen werden sollte. Als Einleitung dieses Stadiums der Lehrentwickelung muss die häretische Gnosis betrachtet werden, die selbst wieder mannigfache Stadien durchlaufen hat. Es ist in der Natur der Sache begründet, dass bei dem Streben, das Christenthum als die höchste Erkenntniss darzustellen, hauptsächlich die Gesammtanschauung in den Vordergrund trat, also speciell einzelne Dogmen als Dogmen noch nicht zur Ausgestaltung kamen.

Ich werde deshalb für diesen Abschnitt darauf ausgehen, die Totalauffassungen vom Christenthum, wie sie sich hier finden, zu skizziren. Die Ansätze zur Bildung einzelner Dogmen werden im folgenden Abschnitt nachgeholt werden, wo es darauf ankommt, das Werden der Dogmen, die kirchlich fixirt werden, zu betrachten. Denn das ist das Charakteristische des folgenden Abschnitts, dass bestimmte Dogmen kirchlich fixirt werden.

1. Die Gnostiker.

Die Gnostiker waren es, die zuerst das Christenthum in dem gesammten Weltzusammenhang auffassten. Die Gnosis hat verschiedene Stadien durchlaufen: von den Ansätzen, welche im neuen Testament erwähnt werden, abgesehen versucht sie bald eine Combination von jüdischen und hellenischen Elementen, bald trägt sie einen mythologisirenden Charakter

mit phantastischen Speculationen unter hellenischem und orientalischem Einfluss, bald vertritt sie das Neue des Christenthums in abgeklärter, nüchterner und zugleich praktisch kirchlicher Form, aber in scharfem Gegensatz gegen das Judenthum, mit dualistischem Charakter. Die erste mehr judaisirende Gnosis ist bei Cerinth und in den pseudoclementinischen Homilien und Recognitionen vertreten. Zu der zweiten Richtung gehören Karpokrates, die grossen Systeme des Basilides und Valentin, die Ophiten u. A. Die dritte Form hat Marcion ausgebildet. Wir haben also auch in der Gnosis[1] die Erscheinung, dass sie theilweise an das Judenthum anknüpft, theilweise an hellenische und orientalische Mythologeme und Theorieen, theilweise zum Judenthum im schärfsten Gegensatz steht.

An das Judenthum knüpft theilweise Cerinth[2] an. Christus ist ihm Sohn des Joseph und der Maria; Gott ist fern und unbekannt. Aber Christus hat sich bei der Taufe wegen seiner Tugend auf den Menschen Jesus herabgelassen; Christus wird als Aeon vorgestellt, der erhaben über die Engel zwischen Gott und Welt die Verbindung herstellt. Vielleicht ist er mit dem πνεῦμα von ihm identificirt worden. Nun wird Gott durch ihn in Jesu, in dem er erscheint, der Welt bekannt; Christi Lehre, die Erkenntniss, die er bringt, ist das Wesentliche. Jesus ist gestorben und auferstanden. Cerinth erwartet ein chiliastisch vorgestelltes neues Reich. Man sieht, es kommt hier nicht zu einer Gottmenschheit, sondern nur zu einer vorübergehenden Herablassung des Aeon Christus auf den Menschen Jesus zum Zweck der Offenbarung. Ueber prophetische Offenbarung und äusserliche chiliastische Reichshoffnungen kommt Cerinth nicht hinaus.

Ebenso zeigt sich in den Pseudoclementinen[3] jüdisch tingirter Gnosticismus. Gott ist hier einerseits das absolute Wesen nach Philonischer Art; aber zugleich wird er anthropomorphisirt, nicht nur persönlich, sondern auch körperlich vorgestellt; unter den ethischen Prädicaten wird ihm nach jüdischer Art die Gerechtigkeit hauptsächlich zugeschrieben.

---

[1] Die Gnosis ist dargestellt von Baur, die christliche Gnosis. Lipsius, der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang. 1860. Koffmane, die Gnosis nach Tendenz und Organisation 1881. Hilgenfeld, die Ketzergeschichte des Urchristenthums 1884. Dieterich, Abraxas 1891. Jacobi, Realencyklopädie 2 A. Artikel Gnosis.

[2] Philosophumena X, 21. VII, 33. Irenaeus adv. haeres I, 26, 1. Euseb. h. e. III, 28.

[3] Hilgenfeld, die clementin. Homilien und Recognitionen. 1848. Der Ursprung der pseudoclement. Recognitionen und Homilien nach dem neuesten Stand d. Untersuchung Zellers theol. Jahrbücher 1854. IV. Moeller, Geschichte der Kosmologie in d. griech. Kirche bis auf Origenes 1860. Uhlhorn, die Homilien u. Recognitionen d. Clemens Romanus 1854.

Er hat in sich das πνεῦμα oder die σοφία, mit der er ewig eins ist, durch die er schafft und sich offenbart, ja sich in der Welt entfaltet und wieder zusammenfasst (ἔκτασις und συστολή). Man sieht hier die nicht sehr vermittelte Combination jüdischer und pantheistisch heidnischer Elemente in der Gottesvorstellung. In der Welt nun ist es die Idee des Menschen, die Alles zur Einheit zusammenfasst, sie nennen diesen Urmenschen Adam Christus; er ist das universale Princip des Menschen, das in den einzelnen Individuen erscheint. Der empirische Mensch hat nun die Freiheit und kann zwischen seiner Idee, Christus und der Natur oder dem Erdgeist wählen. Da der Mensch für den Erdgeist entschieden hat, so musste der Urmensch oder Christus in verschiedenen Gestalten erscheinen, in Moses, in Jesus, um die Gerechtigkeit Gottes, das wahre Gesetz zu offenbaren, das universalistischen Charakter trägt, ohne Beschneidung und Opfer, während die Sündenvergebung an die Taufe geknüpft ist. Die Wahrheit, welche Jesus geoffenbart hat, weil er die Erscheinung Christi ist, wird fort und fort erhalten durch das Amt des Bisthums, das hier wie im Chalifat an die Verwandtschaft Jesu geknüpft ist. Danach ist also auch hier das Wesentliche die von Jesus, dem Vertreter des Messiasgeistes mitgetheilte Lehre von Gottes Gerechtigkeit und des Menschen Sittlichkeit. Aber dieser Messiasgeist, diese Offenbarung ist nicht an eine einzelne Erscheinung absolut gebunden. Er ist der Anlage nach in jedem Menschen und muss entwickelt werden durch die Offenbarung in Jesus, der nicht Gott ist, aber die höchste Offenbarung der Idee des Menschen. Der Mensch soll Christus, den Sohn Gottes in sich aufnehmen, und dadurch der φιλανθρωπία theilhaft werden. Dieser Sohn Gottes fliesst auch wieder mit dem heiligen Geiste zusammen. Der Kernpunkt ist hier einerseits das Bestreben, Gott über die Welt erhaben zu denken, andererseits Gott der Welt sich durch Erkenntniss als Gerechten mittheilen zu lassen. Das Letztere geschieht durch die Offenbarung in Moses und Jesus, in denen die göttliche Gerechtigkeit und die ethische Idee der Menschheit zum Bewusstsein kommt. Das Christenthum ist hier prophetisch gefasst, Offenbarung der Wahrheit. Diese Wahrheit ist einmal neben der erhabenen Absolutheit Gottes seine Gerechtigkeit; sodann wird der Christus, der Christusgeist, die Idee der Menschheit durch Offenbarung immer klarer zum Bewusstsein gebracht in ihrer ethischen Bestimmtheit, während das Heidenthum dualistisch von Dämonen beherrscht ist und unter der Herrschaft der Sinnlichkeit steht. Die jüdisch-christliche Religion ist die Offenbarung des Christusprincips oder der

ethischen Idee der Menschheit und die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit. Eine wirkliche Einheit Gottes und des Menschen wird nicht erreicht, weil Gott der Welt fern ist. Auch Christus, der Sohn Gottes, offenbart in Jesu nur die Idee des Menschen, wie sie durch Mitleid und Liebe verklärt ist und dem Gesetze entspricht. Von einer Mittheilung Gottes selbst, göttlichen Wesens an den Menschen ist nicht die Rede, Gott bleibt in letzter Hinsicht erhaben über die Welt.

Während diese Gnosis das judaisirte Christenthum als absolute Offenbarungsreligion auffasst, aber dabei doch Gott noch der Welt fremd lässt, auch gegen das Heidenthum dualistisch gerichtet ist, hat die zweite Gruppe von Gnostikern den gesammten Weltprocess, auch den heidnischen, als Vorstufe für die höchste Entwickelung betrachtet. Es ist das Charakteristische der Systeme des Valentin[1] und Basilides[2], dass sie einerseits die Absolutheit Gottes nicht aufgeben im βυθός, andererseits aber zugleich die Gottheit in sich lebendig denken wollen in ihrem πλήρωμα, in der Aeonenwelt. Die absolute Einfachheit und die Mannigfaltigkeit soll in Gott verbunden werden. Es wird das von Valentin in mythologisirender Weise in der Form des Emanations-Processes versucht; indem aus dem βυθός das πλήρωμα hervorgeht, das aber doch ein in sich abgeschlossenes Ganze darstellt, das in den Aeon σωτήρ zusammengefasst ist. So ist hier der Versuch, Gott in sich und den sich selbst offenbaren Gott zu unterscheiden. Die Art aber, wie diese Offenbarung vorgestellt wird, ist bei den Valentinianern emanatistisch. Aus Gott fliessen Aeonen ab, die zusammen das einheitliche Pleroma ausmachen, und zwar werden diese Aeonen mythologisch in der Form von Syzygien vorgestellt. An der Grenze des Pleroma steht den Valentinianern die σοφία Achamoth, die in Folge des Begehrens ihre Grenze zu überschreiten fällt; aus ihrem Fall soll die endliche Welt hervorgehen, in der nach emanatistischem Princip eine beständige Fortschreitung der Entfernung von dem Göttlichen stattfindet; der Sehnsucht entstammt der Demiurg, der diese Welt bildete, der Furcht die Seelen der Thiere und Menschen, der äussersten Bestürzung die ὕλη. Die Welt ist hienach in ihren verschiedenen Stadien von sich selbst abgefallener Geist. Der Mensch hat an der Materie Antheil, er ist

---

[1] Vgl. Heinrici, die valentinianische Gnosis u. die heil. Schrift. 1871. Erhalten ist abgesehen von den Fragmenten bei den Apologeten und Häresiologen der Brief des Valent. Ptolomaeus an die Flora bei Epiphanius haeres. 33, 3.

[2] Uhlhorn, das basilidianische System etc. 1855. Hilgenfeld, das gnostische System des B. Anhang zu der „jüdischen Apokalyptik“ 1857.

Psyche; aber er hat zugleich Antheil am πνεῦμα. Wir haben also eine gefallene Welt, die wieder soweit möglich in das Pleroma aufgenommen werden muss. Diese Rettung wird durch den Aeon σωτήρ bewerkstelligt, der in Jesus erscheint. Der von dem Demiurg gebildete Jesus kam zunächst als psychischer durch Maria als Kanal in die Welt, ohne sich mit der ὕλη zu beflecken, und nahm bei seiner Taufe den Aeon σωτήρ in sich auf, der alle Vollkommenheit der Aeonenwelt in sich concentrirt, sodass in Jesus Christus eine vollkommene Offenbarung des Pleroma gegeben ist. Der in der Welt verborgene Samen des Pneumatischen, der schon in dem mosaischen Gesetz und den Propheten theilweise sich geoffenbart hat, wird nun durch Jesus Christus entbunden, indem er in den Menschenseelen das pneumatische Element erweckt und, von der Verwirrung der ὕλη befreit, zu voller Intelligenz führt. Vor dem Leiden hat der σωτήρ Jesus verlassen; seine Aufgabe ist erfüllt, indem er die pneumatische Wahrheit offenbart; dadurch können auch die Menschen pneumatisch werden, in denen pneumatischer Kern ist. Die Pneumatiker gehen in das Pleroma ein, die durch die Erkenntniss vollendete Geister haben theil an dem Pleroma mit dem σωτήρ und der Achamoth, die in dem Pleroma die dieselbe abschliessende Syzygie bilden. Die Hyle geht zu Grunde, während die Psychiker mit dem Demiurgen ausserhalb des Pleroma bleiben, da sie nicht zur vollen Gnosis sich erheben, nicht das pneumatische Element der Gnosis voll entwickeln, sondern im werkthätigen Handeln bleiben.

Die Grundgedanken dieses Systems sollen in mythologischer Form den Weltprocess darstellen, den Fall der Geister und ihre Rückkehr zum Pleroma durch die Erkenntniss, die Befreiung von der materiellen Welt. Der Grundgedanke ist hellenisch; die untere Welt ist das hylisch und psychisch verdorbene Abbild der oberen Welt der reinen Intelligenz der Aeonen. Was an dieser unteren Welt geistig ist, wird durch den Aeon σωτήρ, der in ihr erscheint, zur geistigen Existenz in das Pleroma zurückgeführt, nachdem das pneumatische Princip schon in der vorchristlichen Welt bei Juden und Hellenen sich vorbereitend geoffenbart hat. Diese Gnosis sucht sich mit Elementen des Christenthums zu verbinden; Gott ist ihr einerseits absolut transcendent, aber doch wieder wenn auch nur in emanatistischer Form die Fülle seiner Intelligenz im Pleroma offenbarend. Die Weltgeschichte ist die Geschichte des Abfalls und der Erlösung durch den Aeon Christus, der in Jesus erscheint; aber diese Welt ist doch nur eine Scheinwelt; die Befreiung von dem

Bösen ist Befreiung von dieser Welt und Zurückführung ins Pleroma. Diese Weltanschauung ist im Grunde doch einseitig idealistisch, zu einer geschichtlichen Entwickelung kommt es nicht, sondern nur zu einer Erlösung von der ὕλη für die, welche schon von Natur Pneumatiker sind. Der Process ist noch mehr naturartig; die gute Natur wird von ihren Hemmnissen entbunden. Das Ideal im Pleroma ist das der harmonisch abgeschlossenen Idealwelt in Gott, es hat ästhetischen Charakter, ja zum Theil phantastisch-mythologischen Charakter, wenn man an die Syzygien der Aeonen denkt. Die Betrachtung der Welt ist hier unter eine Stufenreihe gebracht, je mehr von Gott entfernt, um so weniger real and werthvoll sind die Gestaltungen bis zu der ὕλη. Dieser Gedanke ist kosmologisch immer wieder aufgetreten, dass die Stufen der Welt aus dem verschiedenen Antheil der Weltobjecte an dem göttlichen Sein zu erklären seien. Er ist bei Augustin und bei Thomas in geklärterer Form vertreten.

Wenn bei Valentin und seinen Anhängern (Herakleon, Marcus u. A.) die sinnliche Welt aus dem Fall der Achamoth erklärt wird und selbst die ὕλη, die wieder vernichtet werden soll, als der äussersten Bestürzung der Seele entstammend betrachtet wird, also der Dualismus vermieden werden soll, indem auch die ὕλη aus dem Abfall der Achamoth erklärt, im Grunde idealistisch als verworrener Geist betrachtet wird, haben Saturnin und Basilides, die von einem Falle der Achamot Nichts wissen, einen dualistischen Zug. Letzterer scheint die Entstehung der Welt auf den Zusammenstoss feindlicher Kräfte zurückzuführen, er kennt keine Syzygieen, wenn auch geistige Aeonen. Im Zusammenhang mit diesem Dualismus stehen dann asketische Tendenzen. Die Art der Erlösung ist auch hier so vorgestellt, dass durch die Erscheinung des νοῦς in Jesu, der die volle Erkenntniss bringt, Alles, was pneumatisch ist, in die göttliche Sphäre, die heilige ὀγδοάς, gerettet wird[1]. Noch sind die ägyptischen Gnostiker, die Ophiten[2] (mit ihren verzweigten Secten der Kainiten, Sethiten, Paraten) zu erwähnen, deren Ansichten zwar der Valentinianischen ähnlich sind, die aber in ihren Ursprüngen über Valentin zurückdatiren. Sie haben nach Irenaeus (adv. haeres I, 30) im Pleroma vier Potenzen, den Allvater, der zugleich Urmensch ist, und die Ennoia, des Menschen Sohn, ferner den heiligen Geist und Christus. Die untere Welt entsteht auch hier durch einen

[1] Der von Irenaeus und Clemens abweichende Bericht der Philosophumena VII, 14—27 X, 14 scheint eine jüngere Bildung wiederzugeben.

[2] Lipsius, die ophitischen Systeme, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1863 H. 4. 1864 H. 1.

Abfall der Prunikos, der Weisheit. In der aus diesem Abfall entstandenen Welt herrscht der Demiurg, Iadalbaoth, der Menschen schafft, die an der oberen Welt theilhaben und an der unteren, die der Verführung des schlangengestaltigen Satan folgend sich über Iadalbaoth erheben, und durch diesen Fall sich zugleich zur Ahnung des höchsten Gottes aufschwingen, aber der Verfolgung Satans und des Iadalbaoth auch noch unter dem alten Bunde ausgesetzt sind, bis der Aeon Christus sich bei der Taufe auf Jesus herablässt, und obgleich Jesus den Angriffen des Iadalbaoth am Kreuze erlag, doch die Seelen zur Erkenntniss des Göttlichen bringt, so dass sie in das Pleroma zurückkehren. Die Ophiten vertreten also ähnliche Gedanken, wie alle genannten Gnostiker, die Erlösung aus der irdischen Welt, die Befreiung von ihrem Herrscher durch die himmlische Erkenntniss. Hier tritt, nur stärker, einerseits die Gottverwandtschaft des Menschen hervor, wenn der Urmensch schon als höchstes Princip zugleich bezeichnet wird, andererseits der Dualismus in dem Οφιομόρφος, im Satan. Im Uebrigen haben wir auch hier das obere Pleroma, die materielle Welt mit ihren Herrschern, die σοφία mit ihrem Abfall, die Erlösung durch die Offenbarung des Aeon Christus, der alle Seelen zur vollen Erkenntniss erhebt und in das Pleroma einführt. Auch die Schrift Pistis Sophia, 2. Hälfte des 3. J., die uns in koptischem Texte erhalten ist (ed. Petermann 1853, vgl. Harnack Texte und Untersuch. VII, 2) trägt einen ähnlichen Charakter. Der auferstandene Christus offenbart seinen Jüngern die Geschichte der σοφία, ihren Fall durch das Streben nach Erkenntniss und ihre Erhebung durch den ihr gesendeten Jesus aus dem Falle. Dem Judenthum und seinem Gesetze entgegengesetzt ist Karpokrates und sein Sohn Epiphanes (1. Hälfte des 2. Jahrh.), die auf die Einheit der Natur, in der sich die höchste Monas zeigt, auf die γνῶσις μοναδική und das Leben κατὰ φύσιν nach dem einheitlichen Naturgesetz hinweisen, das sich in der Gemeinsamkeit des Geschlechtsverkehrs, in der Gemeinsamkeit des Besitzes, in der Aufhebung der trennenden Schranken zeigt. Christus wird unter anderen Heroen als Bekämpfer des jüdischen Gesetzes betrachtet. Es liegt hier physischer Pantheismus vor mit communistischer Tendenz[1].

Während die genannten Gnostiker metaphysisch, kosmologisch und mythologisch gerichtet sind, ist Marcion[2] mehr anthropologisch ethisch

[1] Clemens Strom III, c. 2. ed Migne T. 8 S. 1103 f. Iren. c. h. I, 25. Philos. VII, 32.

[2] Lipsius, die Zeit des Marcion und Herakleon, Zeitschrift f. wissensch. Theologie 1867 I. Harnack hat in seiner Dogmengeschichte auf seine hohe Bedeutung hingewiesen.

nüchtern. Seine Gnosis ist auch mehr praktisch charakterisirt; er ist der Stifter einer Kirche geworden, während die anderen Gnostiker zwar auch Secten bildeten, aber dabei doch mehr den Cult, Gesänge[1], Lehre als die Organisation in's Auge fassten, wenn sie auch vielfach die Menschen in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker theilten. Marcion glaubt das Neue des Christenthums dadurch kennzeichnen zu müssen, dass er den Demiurg, den Schöpfer, den Judengott, der sich im alten Testament geoffenbart hat, zu dem Christengott in einen dualistischen Gegensatz stellt. Der Demiurg ist anthropomorph vorgestellt, er ist nur gerecht. Der Schöpfer, der zugleich der beschränkte Judengott ist, steht im Gegensatze zum Gott der Liebe. Die Welt der Natur, das alte Testament wird auf das Schroffste abgewiesen. Marcion kennt keine Stufenentwickelung in der Welt. Nicht die Natur, nicht die jüdische Offenbarung giebt uns Erkenntniss der Wahrheit. Den wahren Gott hat erst das Christenthum enthüllt, das über den Demiurgen hinaus ist. Marcion hat, um seinen Standpunkt zu motiviren, eine Kanonsammlung gemacht, in die er sein Evangelium und die paulinischen Briefe aufnahm. In seinen Antitheseis hat er den Gott des alten und des neuen Testaments gegenübergestellt, die strafende Gerechtigkeit gegen die verzeihende Liebe. Das Christenthum ist die Religion der Liebe und Gnade, das Judenthum die Religion der Furcht und Gerechtigkeit. Der jüdische Messias ist particularistisch, Christus ist universalistisch. Zu der Natur, zu dem Schöpfergott hat Christus keine Beziehung. Daher darf er keinen dem Naturreich entstammenden Körper haben; um vom Demiurg unabhängig zu sein, hat er nur einen Scheinleib. Er ist weder geboren, noch gestorben, sein Tod ist ein Scheintod. So ist Christi Erscheinung abrupt, hängt nicht mit der Natur zusammen. Im historischen Jesus erscheint das Geistesprincip; er soll das in der Seele vorhandene pneumatische Element durch Erkenntniss beleben. Auch Marcion bleibt insofern Gnostiker, als es ihm nur darum zu thun ist, ein Anschauungsbild von der Erlösung in Jesus, die Erkenntniss der göttlichen Liebe durch ihn zu gewinnen. Das Christenthum ist dem Marcion die Religion der Liebe, in dem Gott als Liebe erkannt wird, und bietet Befreiung von der Materie. Daher er auch die Ehe gering achtet, die die Valentinianer anerkannten. In dem Tode Christi, der ein Schein-

[1] Man hat neuerdings grosses Gewicht auf das mysteriöse Element in dem Kult der Gnostiker gelegt, auf die mannigfachen Symbole, Weihen, Zauberformeln u. s. w. Vgl. besonders Seeberg, Dogmengeschichte I. S. 60 f. Anrich, das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum. 1894.

tod ist, ist die Befreiung von der Materie dargestellt; er ist das Bild für die Aufgabe des Christen, der Welt der Natur abzusterben. Während bei den andern Gnostikern die ganze Welt ein Stufenreich darstellt und das Pleroma der Gottheit eine Fülle von Gedanken in sich schliesst, hat Marcion nur den Gott der Liebe, den er dem Demiurg gegenüberstellt, der ihm der Gott der ausserchristlichen Welt ist. Der wahre Gott ist der unsichtbare gegenüber dem sichtbaren, der Liebesgott gegenüber dem Schöpfergott und dem gerechten Gott. Das Christenthum ist für Marcion eine abrupte Erscheinung; aber für das Bewusstsein des Christen ist in Christus die Offenbarung des Liebesgottes gegeben. Er hat bei seiner Opposition gegen das Judenthum zugleich die Thatsache im Auge, dass das Christenthum sehr viel Jüdisches aufgenommen hatte. Eben darum stellte er auch einen besonderen christlichen Kanon auf, wodurch er schliesslich auch die Kirche nöthigte, von dem alten Testament zu der Sammlung des neutestamentlichen Kanon überzugehen. Gnostiker ist auch er, insofern er seinen Reformversuch auf die Erkenntniss stützte, dass das Christenthum die neue Religion der Liebe sei; diese von Christus geoffenbarte Erkenntniss steht im Gegensatz zn der sinnlichen Welt der Natur; von ihr erlöst zu werden ist durch die Gnosis möglich; so denkt er dualistisch-doketisch, und dem entspricht ein praktisches asketisches Verhalten. Wie bei allen Gnostikern, so gieng auch bei ihm die Kritik der Geschichte insbesondere der Quellen der evangelischen Geschichte[1] mit seiner Spekulation Hand in Hand.

Die Gnostiker haben eine neue Auffassung des Christenthums angebahnt; sie suchten es als die Vollendung der Religion zu verstehen und diese Vollendung sollte in vollkommener Erkenntniss gegeben sein. Die Erlösung ist bei den Gnostikern die Erhebung zu höherer, sei es metaphysischer, sei es ethischer Erkenntniss und Befreiung von der Herrschaft des Materiellen. Die Vermittelung der höheren Erkenntniss wird auf Christus zurückgeführt; dazu kam noch Mysterienkult. Die Grundrichtung der griechichen Kirche ist es geblieben, einerseits durch Erkenntniss Gottes und Christi und kultische Phantasienanschauung zum Göttlichen sich zu erheben, andererseits eben damit von dem Sinnlichen und seiner φθορά befreit zu werden, sei es durch Spiritualisirung des Mate-

[1] Vgl. hierüber die Schriften über das Evangelium des Marcion von Ritschl 1846, Hilgenfeld 1850 (kritische Untersuchungen über die Ev. Justins, der clementin. Homilien u. Marcions).

riellen, sei es später durch Verklärung des Materiellen, was freilich über die Gnosis hinausgeht.

So lebhaft die Anregung war, welche der christliche Erkenntnissprocess durch die Gnosis erhielt, so ist doch nicht zu übersehen, dass auch unabhängig von der Gnosis sich bei den Apologeten eine selbstständige Erfassung des Christenthums als der wahren, formell zwar auf Offenbarung ruhenden, aber zugleich vernunftgemässen Philosophie im Gegensatz zu der geistigen Grossmacht der hellenisch-römischen Philosophie ausbildete; diese Richtung, die den dem Christenthum immanenten Erkenntnisstrieb ausbildete, verschmolz dann bei einer Reihe von Vertretern zugleich mit der Opposition gegen die gnostischen Systeme, welche doch mehr einen physisch-metaphysischen als ethischen Gottesbegriff vertraten oder im ethischen Gebiete wie Marcion die Liebe einseitig gegen die Gerechtigkeit und Schöpferallmacht ausspielten und das Christenthum idealistisch verflüchtigten. Die Apologeten zeigen den hellenischen Einfluss in maassvollerer Weise; wenn sie auch die Idee der Gnosis nicht mehr aufgaben und mit den gegebenen Begriffen arbeiten mussten, so tritt bei ihnen doch an Stelle der Mythologie oder des Dualismus in der göttlichen Sphäre die Richtung auf die Einheit, die sie durch die λόγος-Idee so zu erreichen suchten, dass sie in dieser zugleich für die göttliche Offenbarung und die Mannigfaltigkeit der Welt Raum liessen, und gegenüber der gnostischen Verflüchtigung der Geschichte tritt bei ihnen mit der ethischen Richtung auch die Geschichte mehr in den Vordergrund. Ueberhaupt aber wird man zugeben müssen, dass die Arbeit der Apologeten doch auf Darstellung des christlichen Inhalts wenn auch, wie natürlich, mit den überkommenen Begriffen gerichtet war. Es ist gerade interessant an ihnen zu beobachten, wie sie über den hellenischen Idealismus hinausgehen und gerade den christlichen Gottesbegriff auszugestalten und von ihm aus die Welt zu verstehen suchen. Man unterschätzt gewöhnlich diese Arbeit in der Gegenwart.

2. Die Apologeten.

Schon die ersten Apologeten Quadratus von Athen[1] und Aristides knüpften an die Philosophie an. Ersterer hat um 126 dem Hadrian eine Apologie übergeben, Letzterer dem Antoninus Pius. Beide hat

[1] Vgl. das Fragment bei Otto, corpus Apologetarum IX S. 339 und die Erörterung S. 333 f.

Justin zum Vorbilde genommen[1]; beide haben das Christenthum als Philosophie aufgefasst[2]. Der unbekannte Verfasser des Briefes an den Diognet (zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts?) hat im Gegensatz zur Gnosis die Gotteslehre und Christologie bestimmt. Er erkannte der Gnosis gegenüber an, dass Glaube und Erkennen zusammengehören, wie der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniss im Paradiese nahe beisammen standen. Leben und Gnosis gehören zusammen: „Das Herz sei Dir Erkennen, Leben sei Dir der wahre in das Herz aufgenommene λόγος[3].“ Die Aeonenlehre wird nicht berührt, aber der λόγος wird als das der Menschheit stets innewohnende Vernunftprincip angesehen. Die Einheit von Schöpfung und Erlösung wird gegenüber dem gnostischen Dualismus festgehalten, wie der λόγος auch schon bei der Schöpfung betheiligt ist. Auch war der λόγος stets in der Menschheit thätig, aber den Höhepunkt seiner Aktion erreichte der λόγος erst in seiner Erscheinung in Christus, der erst Gott völlig offenbarte. Aber der λόγος wird auch immer neu in den Herzen der Gläubigen geboren[4]. Der leitende Gedanke ist doch der, dass in Christo die göttliche Vernunft sich voll geoffenbart habe, die allen immanent werden soll. Ebenso aber ist diese Vernunft zugleich praktisch als die universale Liebe vorgestellt, da Gott seinen Sohn für uns gab[5]. Dieser Brief setzt also an die Stelle der Aeonen den λόγος und macht ihn zu dem einheitlichen Princip, das in der Schöpfung sich offenbart und am vollkommensten in Christo erscheint, um durch seine Vermittelung auch den Menschen voll innezuwohnen. Hier ist das Bedürfniss einer einheitlichen Weltauffassung durch die λόγος-Theorie befriedigt. Glaube und Erkennen, Theoretisches und Ethisches ist hier in dem λόγος-Glauben in unmittelbarer Einheit verbunden. Der Gedanke der Gnosis, dass in der Welt die Vernunft wirksam ist, in Christo erscheint und die vernünftigen Seelen befreit, der bei den Gnostikern in phantastischen Formen vertreten war, kommt hier zu einem vollkommeneren,

[1] Euseb. hist. eccl. IV, 3. III, 37.

[2] Castor scheint mit Vernunftgründen gegen die Gnosis des Basilides gestritten zu haben, und der Judenchrist Aristo vertheidigte in seiner Disputation zwischen Papiscus und Iason die Präexistenz des Sohnes Gottes. Aristidis Apologia ad Antoninum Pium. Texte und Untersuchungen IX, 2. Seeberg, der Apologet Aristides. 1894. Ueber Aristo s. corpus Apologetarum ed Otto IX S. 356, 357 die Fragmente. Ueber Castor vgl. Euseb. hist. eccl. IV, 7.

[3] Diognet. c. 12 οὐ δὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς.

[4] c. 11.

[5] c. 9.

einfacheren, einheitlichen Ausdruck, wenn auch das Verhältniss von Glauben und Erkennen mehr unmittelbar als Einheit erfasst, als genauer präcisirt ist. Von Marcion scheint der Verfasser dieses Briefes noch nichts zu wissen.

Unter den älteren Apologeten sind Justin[1], Tatian[2], Athenagoras[3], Theophilus[4], auch Minucius Felix zu nennen[5].

Justinus Martyr[6] hat ganz besonders die Lehre vom λόγος ausgebildet, den er als Schöpferwort im jüdischen Sinne und als Vernunft im hellenischen Sinne ansah. Das jüdische und hellenische Leben ist ihm Vorstufe zum Christenthum. Hierin stimmt er mit den Valentinianern überein; nur dass er den einseitigen phantastisch idealistischen Zug dieser Gnostiker mied. Gott ist zwar auch ihm an sich namenlos und unerkennbar, aber Gott ist zugleich offenbar im λόγος[7], der in der vorchristlichen Welt nur σπερματικός war, während in Christus ὅλον τὸ λογικόν offenbar wurde[8]. Der λόγος hat sich geoffenbart in der Schöpfung, in dem Menschen, der einen natürlichen angeborenen Zug zum λόγος hat, in der Geschichte, in der griechischen Philosophie und in der alttestamentlichen Offenbarung, am vollkommensten aber in Christus[9]. So ist Schöpfung, Weltgeschichte, Erlösung von einem Princip durchdrungen, durch den λόγος ist die Einheit und Harmonie der Welt garantirt. Das Christenthum ist so die vollendete Religion und die wahre Philosophie; es ist rational und zugleich praktisch beseligend. In Christi Tod und Auferstehung ist Befreiung von der Vergänglichkeit und Sünde und unvergängliches Leben begründet, wie ihm auch das Abendmahl eine τροφή für das Leben ist[10]. Ebenso ist aber auch die christliche Sittlichkeit, die ihm mit der stoischen sich berührt, durch den λόγος bestimmt[11]. Den gnostischen Doketismus hat er durch seine Lehre von der Schöpfung überwunden. Die Christen sind durch den λόγος Eine

---

[1] Die beiden Apologieen und das Gespräch mit dem Juden Tryphon.

[2] Diatessaron. λόγος πρὸς Ἕλληνας.

[3] πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν. περὶ ἀναστάσεως (Fragmente).

[4] πρὸς Αὐτόλυκον.

[5] Octavius.

[6] Vgl. Engelhardt, das Christenthum Justins 1878. Staehlin, Justin d. Märt. u. sein neuester Beurtheiler 1880. Flemming, zur Beurtheilung des Christenthums Justins 1893.

[7] Dial. c. Tryph. 127. Apol. II, 6.

[8] Apol. II, 10.

[9] Apol. I, 63, auch im Leiden.

[10] Apol. I, 66: ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται.

[11] Apol. II, c. 8. Dial. c. Tr. 47.

Kirche, Eine Synagoge, Eine Seele; diese Eine Seele ist ihnen der λόγος, der das sie Alle belebende Princip ist. Wenn Justin auch noch nicht das Verhältniss des λόγος zu dem unerkennbaren Gott klargemacht hat, und den λόγος als Sohn Gottes mehr subordinatianisch denkt[1], so hat er doch in dem λόγος das Princip, durch das Gott sich der Welt mittheilt und durch das er die Welt als eine einheitliche auffassen kann. Die Vereinigung des Menschen mit dem λόγος ist möglich, ohne dass der Mensch das Irdische flieht, weil auch schon bei der Schöpfung der λόγος betheiligt ist. Das Materielle wird von ihm nicht verachtet. So ist ihm der λόγος in Christus voll Mensch geworden, Christus hat gelitten, ist auferweckt und wir können an diesem λόγος vollen Antheil gewinnen und zum ewigen Leben kommen. Das Christenthum ist so die absolute Religion.

Sein Schüler Tatian[2] lässt den λόγος, der in Gott potentiell war, als Anfang der Schöpfung aus Gott hervorgehen, so dass er selbstständig abgetheilt, aber nicht abgetrennt von Gott ist. Vor der Schöpfung ist Gott mit seiner Vernunft die ὑπόστασις des Weltalls. In der Schöpfung tritt der λόγος zu selbstthätiger Offenbarung der Welt hervor, erst mit der Weltökonomie wird der λόγος zu einer selbstständigen Potenz[3], Tatian macht den Gedanken, dass die Welt von dem λόγος oder Gottes Geist erfüllt sei, gegen die Heiden geltend, die die Welt mit Dämonen erfüllen. Die Lehre von dem Einen Gott, der die Welt durch seinen λόγος geschaffen hat, ist ihm die einfache Wahrheit, die nicht nur für Bevorzugte, sondern für Alle da ist, darum schliesst er sich der barbarischen Philosophie des Christenthums an, aus dessen Offenbarung auch die hellenische Philosophie geschöpft hat, da das Christenthum die älteste Religion ist. Der Mensch steht ihm in der Mitte zwischen Geist und Materie; er hat an beidem Theil. Tatian redet von einem πνεῦμα ὑλικόν, einer Weltseele, an der auch der Mensch Teil hat[4]. Aber der Mensch ist auch angelegt auf die Vereinigung mit Gott selbst, mit dem göttlichen Geist; der Mensch kann Antheil an Gottes Geist, am λόγος gewinnen und damit Unsterblichkeit[5].

---

[1] Vgl. z. B. Dial. c. Tryph. 61. 100, wohl im Gegensatz zur Emanation soll der λόγος aus Gottes Willen hervorgehen (δυνάμει πατρὸς καὶ βουλῇ).

[2] Vgl. Daniel, Tatian der Apologet. 1837. Steuer, die Gottes- u. Logoslehre des Tatian 1893.

[3] προπηδᾷ ὁ λόγος θελήματι τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ (sc. δεσπότου τῶν ὅλων), λόγος πρὸς Ἕλληνας c. 5. Der λόγος ist der Anfang der Welt.

[4] c. 12.

[5] c. 13 an sich ist die Seele sterblich, sie kann unsterblich werden.

Aber das hängt von seiner Freiheit ab. Er fiel und gerieth damit in die Obmacht des hylischen Elements; von seinem seligen Wohnort kam er auf die Erde als Strafort. Wenn er aber auch in das hylische Element versunken ist, so hat er doch die Sehnsucht nach Gott und die Spuren des Geistes Gottes nicht verloren. Wie er fiel, so kann er auch wieder durch seine Freiheit sich zu Gott erheben, kann von der Materie und ihrem Uebergewicht sich befreien. Denn der Geist oder der λόγος verbindet sich mit den Seelen der Gerechten, die den διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ[1], der θεὸς ἐν ἀνθρώπου μορφῇ ist, aufnehmen. Man sieht, dass Tatian die Verbindung Gottes mit Jesus so energisch denkt, dass er dem Patripassianismus zuneigt. Der Gott, der Schöpfer ist als λόγος, ist auch Erlöser. Präcise sind diese Vorstellungen noch nicht; man erkennt aber deutlich, dass ihm das Christenthum vor Allem die Vereinigung mit dem Gottesgeist und die Befreiung aus den Fesseln der materiellen Sinnlichkeit bedeutet; denn obgleich er die Materie nicht dualistisch vorstellt, obgleich ihm die Materie ein Geschöpf Gottes ist[2] und er nicht dualistisch denken will, so ist ihm doch das Böse das Versinken in das hylische Element. Iu diesem Gegensatz gegen das sinnlich materielle Element lag eine Verwandtschaft mit der Gnosis und Hinneigung zur Askese, wie er denn auch Enthaltung von Fleisch und Wein mit den Enkratiten[3] forderte und bei dem Abendmahl statt Wein Wasser nahm.

Theophilus legt wie Tatian auf das Alter des Christenthums das grösseste Gewicht. Es ist das sehr zu beachten, weil man aus dieser Art der Apologie, die in jener Zeit allgemein war, zu erkennen vermag, wie wenig man gewöhnlich eine Ahnung von der Entwickelung der Menschheit hatte. Die älteste Religion hatte die Präsumption der Wahrheit für sich. Aber andererseits ist eben doch zugleich damit der Gedanke durchgeführt, dass dasselbe göttliche Princip von Anfang an bei der Schöpfung und in der Geschichte thätig war. Der λόγος ist dem Theophilus in Anknüpfung an den stoischen Unterschied zunächst in Gott ἐνδιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, zum Zweck der Schöpfung ist er προφορικός[4]; er hat auch in der vorchristlichen Welt sich bethätigt, ganz besonders in der jüdischen Offenbarung und ist im Christenthum zur vollen Entfaltung seines Wesens

---

[1] a. a. O. c. 13.

[2] a. a. O. c. 12. πᾶσαν τοῦ κόσμου κατασκευὴν . . . γεγονυῖαν ἐξ ὕλης καὶ τὴν ὕλην αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην.

[3] Irenaeus berichtet, dass er Enkratit später geworden sei. Adv. Haeres. I, 28, 1.

[4] Ad Autol. II, 10. 22.

gekommen. Diese Offenbarung Gottes dient der Wiederherstellung der Welt, die gut geschaffen, aber durch die Sünde des Menschen verderbt ist. Der Mensch sollte vermöge seiner Freiheit in der Erkenntniss Gottes fortschreiten. Da er aber fiel, so wurde er sterblich; er kann sich aber vermöge seiner Freiheit mit Hülfe der Offenbarung bessern. Dann wird auch sein Leib auferstehen und die Welt verklärt werden, wie überall in der Natur Auferstehung[1] ist. Man sieht, wie sehr er dem Dualismus widerstreitet, an der Güte der Welt festhält und durch den λόγος die Wiederherstellung und Vollendung der vom λόγος geschaffenen Welt unter Berücksichtigung der menschlichen Freiheit zu Stande kommen lässt. Zu der hellenischen Welt steht er weit mehr im Gegensatz als Justin. Athenagoras hat in seiner Apologie hauptsächlich den Gottesbegriff dem Polytheismus gegenüber entwickelt, Gottes Ungezeugtheit, Selbstgenügsamkeit, Ewigkeit, Unsichtbarkeit hervorgehoben[2]. Sein Wille und seine Macht sind eins. Vor Allem aber ist ihm Gott ewiger νοῦς und hat auch abgesehen von der Welt in sich selbst den λόγος; Gott ist also in sich selbst bestimmtes vernünftiges Wesen. Hierauf reflectirt er hauptsächlich, den Gottesbegriff richtig zu gestalten, so dass Gott in sich vernünftiges Wesen ist. Es ist nach ihm die Aufgabe des Menschen die Einheit des Sohnes mit dem Vater, die Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne, die Einigung von Vater, Sohn und Geist und den Unterschied der Geeinigten zu erkennen[3]. So ist die Erkenntniss des Christen vor Allem Gotteserkenntniss; aber der Mensch ist auch darauf hin geschaffen, Gottes Weisheit und Güte aus seinen Werken zu erkennen. Gottes Sohn ist des Vaters λόγος in der Idee und Wirklichkeit[4]. Der Einheit des λόγος mit dem historischen Christus hat er nicht ebenso sein Nachdenken gewidmet wie der rechten Gotteserkenntniss, die das Christenthum gebracht hat, das auch Unsterblichkeit garantirt, damit der Mensch fortgesetzt den wahren Gott als λογικός in seinen Werken erkennen kann. Sein Nachweis für die Auferweckung des Leibes ist sehr interessant. Er widerlegt die Bedenken, die aus dem Stoffwechsel gegen die Auferstehung erhoben werden könnten. Auch hebt er neben der Selbstgenügsamkeit die Güte Gottes hervor, welche den Menschen auch als Selbstzweck behandle. Ist der Mensch aber in sich selbst Zweck, so ist er auch unsterblich. Der Leib aber

---

[1] Ad Autol. 1, 13 f.

[2] πρεσβεία etc. c. 10.

[3] c. 10. 12.

[4] a. a. O. c. 10. ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ.

kann nicht von der Seele getrennt werden. Die Auferstehung ist nur die vollkommenste Verwandlung des Leibes, wie er sich auch auf Erden wandelt. Bei dem ethischen Handeln ist der Leib und die Seele betheiligt; daher auch der Leib und die Seele Strafe und Lohn gemeinsam empfangen müssen. Diese Gedanken hat er in seiner Schrift περὶ ἀνάστεως τῶν νεκρῶν die uns nicht erhalten ist, ausgeführt. Dass mit der rechten Erkenntniss Gottes auch das höhere ethische Leben verbunden ist, führt er in seiner πρεσβεία περὶ χριστιανῶν an Marc Aurel und Commodus durch.

Auch Minucius Felix[1] mit seinem Octavius gehört hieher, der noch mehr als Athenagoras bei der Gotteserkenntniss stehen bleibt, ohne auch nur auf den λόγος näher einzugehen. Gottes Unsichtbarkeit, Allwissenheit, Allgegenwart, vorsehungsvolle Weisheit hebt er hervor.[2] Er vertheidigt den Monotheismus des Christenthums als die wahre Philosophie. Gottes vorsehungsvolles Wirken in der Welt ist ihm der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens. Das Christenthum ist ihm die rational-monotheistische Religion, der die Philosophen jetzt zufallen, weil sie alle an Einen Gott glauben. Dabei betont Minucius zugleich in Bezug auf das Weltende[3] und die Auferstehung die Offenbarung, die den Propheten zu Theil geworden sei, die die Philosophen in entstellter Weise nachgeahmt haben, und weist auf die Nothwendigkeit des Kampfes gegen die Dämonen.

Die Apologeten gehen im Ganzen darauf aus, das Christenthum als vernünftige Religion zu erweisen. Es ist ihnen zwar die geoffenbarte Religion; aber die Auctorität, die sie anerkennen, hat einen allgemeingültigen vernünftigen Inhalt; die Religion ist im Christenthum zur Vollendung gekommen, das die allein wahre Philosophie ist. Der Gnosis gegenüber ist der Gottesbegriff vereinfacht; Gott ist absolut; aber er offenbart zugleich im λόγος seine Vernunft und die Welt ist von diesem λόγος erfüllt. Das Christenthum ist als die absolute Religion erwiesen, bald unter stärkerer Betonung des in Christus vollgeoffenbarten λόγος, bald unter stärkerer Betonung des Monotheismus und Vorsehungsglaubens, bald mehr im Gegensatz gegen das Heidenthum mit asketischen Anklängen, bald mehr in Anknüpfung an die gesammte vorchristliche Entwickelung, aber immer unter der Betonung, dass der vernünftige Gottesbegriff auch ein richtiges ethisches Verhalten zur Folge hat.

---

[1] Kühn, der Octavius des Minucius Felix. 1882. Manche setzen ihn in die Mitte des dritten Jahrhunderts.

[2] Octavius c. 16 f.

[3] c. 28 f.

3. Fortsetzung. Irenaeus, Tertullian, Hippolytus, die Alexandriner.

In vollkommenerer und präciserer Weise haben Irenaeus, Tertullian, Hippolytus und die beiden grossen Alexandriner Clemens und Origenes das Christenthum in seiner Totalität erfasst und eine christliche Weltanschauung und Gotteslehre ausgebildet. Die drei ersten unterscheiden sich von den Alexandrinern durch ihren mehr praktisch gerichteten Geist. Nichtsdestoweniger haben auch sie auf die wahre Erkenntniss, die mit dem rechten Glauben gegeben ist, dass grösste Gewicht gelegt und durch Ausbildung des christlichen Gottesbegriffs und der entsprechenden Christologie und Weltanschauung die Gnosis zu überbieten gesucht. Alle gehen bewusst von dem Gemeinde-Glauben aus, den sie theilweise individuell bestimmt in der regula fidei zu Grunde legen, während die älteren Apologeten mehr den Offenbarungscharakter der christlichen „Philosophie" hervorgehoben hatten. Nur haben die Alexandriner den populären Gemeindeglauben von der Gnosis scharf unterschieden, während die Anderen Glauben und Erkennen wie der Verfasser des Briefes an Diognet in Eins gesetzt haben. Zugleich aber suchten doch auch Irenaeus und Tertullian zu zeigen, dass die christliche Anschauung die gnostische und die heidnische an Vernünftigkeit weit übertreffe.

Irenaeus[1] hat seine Ansicht in seiner Schrift Gegen die Häresen ausgesprochen Libri V. Wie die Apologeten auf die Offenbarung, so geht er auf den Glauben, die Tradition zurück, sucht aber ebenso das Christenthum als vernünftig zu erweisen. Gegen die Gnosis beruft er sich auf die Tradition, die ihm in der Glaubensregel zusammengefasst ist. Indem er auf neutestamentliche Schriften und die Glaubensregel zurückgeht, vertritt er die Autorität des Glaubens[2]. Er will den Glauben der Kirche darstellen; daher er auch Kirche und Geist für untrennbar verbunden erklärt. Aber er bleibt nicht bei diesem kirchlichen Glaubensstandpunkt stehen; er will theologisches Erkennen, das ihm mit dem Glauben zwar eins ist, aber doch zugleich für vernünftig gilt. So sucht er denn auch die Gnostiker, insbesondere Valentin, mit Vernunftgründen zu widerlegen. Er bekämpft die Vor-

---

[1] Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Ziegler, Irenaeus, der Bischof von Lyon 1871. Kunze, die Gotteslehre des Irenaeus 1891. Duncker, die Christologie des h. Irenaeus 1843. Boehringer, die Kirche Christi u. ihre Zeugen. 2 A. Bd. II, 1873. Werner, der Paulinismus des Irenaeus, Texte und Untersuchungen VI, 2. 1889.

[2] Adv. Haer. ed. Stieren I, 10 § 1. III, 4 § 2.

stellung, dass die untere Welt das unvollkommene Abbild der oberen Welt sein soll. Er meint, die reale Welt könne nicht die Schattenseite der Lichtwelt sein[1]. An die Stelle des emanatistischen Princips setzt er die Schöpfung, während in dem Emanatismus mit Recht ihm ein geheimer Dualismus zu stecken scheint. Ebenso aber sollen in Gott selbst die Aeonen nicht aus dem βυθός emaniren. Vielmehr sollen diese alle simultan in Gott sein, d. h. sie müssen zu göttlichen Prädicaten herabgesetzt werden, die Alle auf gleiche Weise Gott zukommen. Der βυθός und das Pleroma der Aeonen können nicht getrennt werden. Gott ist einfach, er ist totus sensus, spiritus, ennoia u. s. w[2]. Er polemisirt ferner gegen die Trennung des absoluten Gottes von dem Weltschöpfer, von dem Demiurgen[3]. Wolle man, um Gott zu entlasten, die Mangelhaftigkeit der Welt auf einen anderen Schöpfer zurückführen, so gelinge das doch nicht, weil schliesslich doch die Weltentstehung zuletzt nur mit dem Willen des absoluten Gottes geschehen sein könne, sei es auch nur durch seine Zulassung. Konnte er eine solche Welt hindern und that es nicht, so fehlte es ihm an Güte, konnte er es nicht, so ist er nicht absolut. Ihre Aeonenreihe sei in der That nichts als nachgebildete, personificirte menschliche Affectionen. Der höchste Vater, der Allen unbekannt sein und nicht schaffen solle, um nicht unvollkommen zu sein, habe doch wieder in den Aeonen menschliche Affectionen, über die er doch weit erhaben sein müsste. Die Emanationen machen ihn zu einem getheilten Wesen. Er sei aber ganz Geist, ganz Gedanke, ganz bewusst, ganz Vernunft, Licht, Auge, Gehör[4]. Ebenso macht er auf die Zweideutigkeit aufmerksam, dass das Streben nach Wissen, das die Sophia stürzte, den Gnostiker erheben solle. Vielmehr würde hieraus folgen, dass der Mensch seines Abstandes von Gott sich bewusst werden und sich dem einfachen Schriftglauben anbequemen solle[5]. Indem er ferner den hellenischen mythologischen und kosmogonischen Charakter der Gnosis betont, polemisirt er zugleich dagegen, dass die hellenische Weisheit Christi Erscheinung überflüssig machen könne, durch den erst die volle Erkenntniss gebracht sei[6]. Irenaeus bekämpft also die

[1] II, 4, § 3.
[2] II, 12, 2. c. 13, 1—6.
[3] II, 2.
[4] II, 13, 3. c. 28, 4.
[5] II, 28, 1 f.
[6] II, 14, 7. Er streift auch den Gedanken, dass die gnostische Erlösung mehr physisch als ethisch sei. II, 29.

Tendenz der Gnostiker, die Gnosis über die πίστις zu stellen, ebenso wie ihren Dualismus, ihren Emanatismus. Er vertheidigt den stricten Monotheismus; Gott ist absolut; er ist aber als absoluter zugleich in sich bestimmt, Geist, und ist Schöpfer[1]. Er bekämpft den einseitigen Idealismus der Gnostiker, und zwar mit Gründen der Vernunft. Der Glaube selbst, wie er auf der Tradition und Autorität ruht, ist ihm zugleich seinem Inhalte nach vernünftig. Eben daher stellt er den Gnostikern mit den früheren Apologeten die Logoslehre entgegen, modificirt sie aber auf eigenthümliche Weise. Er legt das Hauptgewicht auf die Vereinigung Gottes und des Menschen, entgegen dem Doketismus wie dem Ebjonitismus. Filius Dei filius hominis factus[2], Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Jesus und Christus ist nicht nach gnostischer Art unterschieden, vielmehr ist es derselbe, der die Welt geschaffen hat, geboren ist, gelitten hat und aufgefahren ist[3]. Christus ist kein Aeon, auch kein blosser Mensch. Er ist einmal das Wort Gottes; er ist Gottes Sohn, ja Gott selbst, wie er gegen die gnostische Verselbstständigung der Aeonen das Interesse an der Einheit und Einfachheit Gottes hat. Gott ist λόγος[4], der λόγος ist aber das Visibile Patris[5], von der Jungfrau geboren, was eben die Wirksamkeit Gottes bei Christi Entstehung bezeichnen soll. Er ist aber ebenso wahrer Mensch und hat alle Stufen menschlichen Lebens durchlaufen, um Alle zu heiligen. Auch hier stellt er der gnostischen Trennung von Christus und Jesus die Communio Dei et hominis, die Einheit entgegen. Aber bedeutsam wird diese Auffassung Christi erst dadurch, dass er in Christus nur die Vollendung der Gottebenbildlichkeit überhaupt sieht. Von vorneherein ist die Vereinigung Gottes und des Menschen das Ziel der Entwickelung. Die Vereinigung Gottes und des Menschen ist von vorneherein in der Menschheit angelegt; in stufenmässiger Entwickelung hat der λόγος die Menschheit an die Gottesgemeinschaft gewöhnt, bis in Christus der vollkommene Mensch erschien, der zugleich mit dem λόγος eins war, Sohn Gottes war, und uns nun auch durch Suadela[6] zu Söhnen Gottes macht, die den λόγος in sich aufnehmen. Er meint nicht, dass Adam jemals vollkommen gewesen sei; vielmehr

---

[1] II, 1 c. 13. c. 30, 9.
[2] IV, 33, 4. 11. III, 16, 3.
[3] III, 16, 5. 6.
[4] II, 28, 5.
[5] IV, 6, 6.
[6] V, 1.

konnte sich erst allmählich mit Freiheit die Vollkommenheit der Menschheit realisiren. Der erste Mensch war fähig, Gott aufzunehmen, ebenso aber auch carnalia; er ist noch nicht Mensch im vollen Sinn; erst wenn der Mensch das zu seinem Wesen gehörige πνεῦμα frei aufgenommen hat, was erst im Laufe der Geschichte geschieht, wird er vollkommen[1]. Das ist eben in Christus geschehen. Er hat alles Unsrige, auch unser Fleisch angenommen; er hat alle Alter durchlaufen, um alle zu heiligen[2]; er hat in seinem Leben den vollkommenen Menschen dargestellt, indem er völlig mit dem λόγος eins war. Man sieht also, Irenaeus betont im Christenthum ein allgemeingültiges Princip, die Vereinigung des Menschen mit dem λόγος, die Gottessohnschaft des Menschen. Diese ist der Natur des Menschen entsprechend. Aber sie wird in der Geschichte nicht sofort realisirt, sondern erst in Christus ist nach vorbereitenden Akten des λόγος diese Einheit erreicht; er ist eben dadurch vollkommener Mensch, dass er mit dem λόγος eins ist. Diese Einheit sollen nunmehr alle Menschen sich aneignen, indem sie den in Christo erscheinenden λόγος in sich aufnehmen und zu Söhnen Gottes werden. Das geschieht mit Hülfe des Geistes, der in der kirchlichen Gemeinschaft wirksam ist. So ist das Christenthum absolute Religion. Wie aber erst die Idee des Menschen vollendet ist in der Gemeinschaft mit dem λόγος, so hat auch der λόγος von Anfang an die Bestimmung der Menschwerdung in sich; so lange der λόγος noch nicht Mensch geworden ist, war das Bild des λόγος im Menschen noch unvollkommen, noch blosse Idee, die der Realität ermangelt. Die Menschwerdung des λόγος ist erst die Vollendung der Schöpfung. Nicht bloss durch das Zufällige des Sündenfalles ist die Menschwerdung nothwendig. Vielmehr ganz abgesehen davon liegt es im Wesen des λόγος begründet, Mensch zu werden. Schöpfung und Menschwerdung gehören zusammen. Der bei der Weltschöpfung wirksame λόγος kommt erst in der Menschwerdung zur Höhe seiner Action. Die Menschwerdung des λόγος in Christus und unsere Kindschaft bedeutet erst die Vollendung der Schöpfung, daher Irenaeus sehr oft den Ausdruck recapitulare braucht. Es liegt darin der Gedanke, dass in der Vollendung alles Frühere zusammengefasst ist, was vorher zerstreut war. So ist in Christus alle Offenbarung zusammengefasst[3], weil in ihm der λόγος Mensch wird. Die Sünde, die zwar auf Freiheit zurückgeführt aber doch zugleich

---

[1] IV, c. 38, c. 39, c. 33, 4. III, 19, 1. V, 1.

[2] III, 18, 1—7 c. 22, 4.

[3] III, 18. IV, 9, 1. c. 4, 2. c. 20, 4.

providentiell aufgefasst wird, sofern durch sie erst der Mensch zur vollen Erkenntniss des Werthes des Guten kommt[1], hat Christus überwunden und den Tod getödtet. Aber das Hauptgewicht fällt ihm auf die positive Vollendung, die allerdings erst völlig mit der Auferstehung gegeben ist.

Irenaeus sieht also einerseits allerdings das Christenthum in der Tradition begründet, die er der gnostischen Speculation gegenüber betont, aber andererseits sucht er dasselbe doch als die absolute Religion zu erweisen und seine Vernünftigkeit darzuthun, indem er den Monotheismus, den Schöpfungsbegriff hervorhebt und in dem λόγος die Tendenz auf die Menschwerdung findet, die der Anlage des Menschen entspricht, die aber erst in der Erscheinung Christi zur vollen Realität kommt, von dem die Gottessohnschaft auch auf die Gläubigen übergeht. Indem er doch das Christenthum als absolute Religion mit Vernunftgründen zu erweisen sucht, ist er den Gnostikern entgegen gekommen. Der Glaube ist ihm zugleich Erkenntniss; Theologie und Glauben vermag er nicht scharf zu scheiden. Der Glaube, den er vertheidigt, ist ihm als absolute Wahrheit zugleich der Gnosis überlegen. Und in der That hat er den Begriff der göttlichen Absolutheit mit der Bestimmtheit Gottes durch die λόγος-Lehre vermittelt, so dass der absolute Gott zugleich Schöpfergott ist und mit der Menschheit als λόγος sich vereinigen will. So ist ihm der Dualismus der Gnosis beseitigt, ebenso ihr einseitiger Idealismus, der sie zur Scheu vor der Materie, zu Doketismus führte. Der Grundgedanke des Christenthums, die Gottmenschheit ist von Irenaeus zu klarem Ausdruck gekommen, insofern der Mensch für die Einheit mit dem λόγος angelegt ist und der λόγος zur Menschwerdung in Christus tendirt, und zwar so, dass durch Vermittelung der Freiheit die Gläubigen den λόγος nach Christi Muster in sich aufnehmen und zu Söhnen Gottes werden. Was Irenaeus nicht näher untersucht hat, ist das Verhältniss des λόγος zu dem absoluten Gott. Er denkt beide in Einheit, den λόγος als den sich offenbarenden Gott[2]. Ebenso aber vollzieht sich ihm die Geschichte der Menschheit in zwei Absätzen. Der erste Ansatz war unvollkommen; der

---

[1] V, 3. IV, 37, 2. 7.

[2] Nach Seeberg soll Irenaeus schon ein dreifaches Ich in Gott annehmen. a. a. O. S. 84 f. 98. „Alle weiteren Fragen werden abgeschnitten oder nicht gestellt.“ Das kann nur in dem Sinn gelten, dass er von dem Logos und Geist bewusste Thätigkeiten aussagt. Allein diese populären Wendungen erlauben keine solchen Rückschlüsse. Das Problem ist Irenaeus noch gar nicht aufgegangen.

zweite hob die Unvollkommenheit des ersten auf und realisirte erst, was in dem ersten zwar angelegt, aber doch noch unvollkommen bestimmt war.

Eingehender hat diesem Problem der Entwickelung der Geschichte Tertullian sich gewidmet, der überhaupt eine völlig originelle Stellung unter den Apologeten einnimmt. Tertullian hat unter den Gnostikern hauptsächlich Marcion vor sich[1] und dadurch ist seine Lehrbildung und Polemik mit bestimmt. Wenn er auch der Philosophie opponirt und auf die christliche Tradition sich beruft, bis zu dem credo quia absurdum est, so ist er doch nicht gewillt, das Christenthum so abrupt hinzustellen wie Marcion. Vielmehr ist auch ihm die anima naturaliter christiana, und obgleich er auf die Tradition des Christenthums Gewicht legt und die Glaubensregel auf seine Weise mehrfach zur Grundlage seiner Erörterungen macht, nimmt er doch — besonders in seiner montanistischen Zeit — die Offenbarung des Paraklet an, der nicht blos in der Kirche wirkt, was Irenaeus hervorhebt, sondern im Einzelnen; er erkennt noch die unmittelbare prophetische Offenbarung an, die Neues insbesondere in ethischer Beziehung hervorbringen soll. Sein Realismus, vermöge dessen er auch den montanistischen Zukunftshoffnungen zustimmte, ja selbst stoisch Gott Körperlichkeit zuschrieb, begreift sich im Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus und Dualismus, den er so zu überwinden hofft. Seine Bekämpfung der Marcionitischen Gnosis geschieht nicht etwa mit Berufung auf kirchliche Auctorität, sondern mit Vernunftgründen, durch die er die Ueberlegenheit der christlichen Weltanschauung darzuthun versucht. Er macht auf die Harmonie der Welt aufmerksam, wie sie schon die Griechen erkannt hätten. Gott kann deshalb auch nur als Einer gedacht werden[2]. Zwei absolute Wesen kann es nicht geben. Denn sind sie ungleich, so hat eines den Vorzug; sind sie gleich, so hat die Zweizahl keinen Sinn. Man könnte dann gerade so gut viele annehmen. Gott muss absolut einzig sein. Wenn ferner die Gnostiker von einem unbekannten Gott reden, so widerstrebe auch das dem Gottesbegriff. Der Weltschöpfer muss auch in seiner Schöpfung bekannt werden; die Schöpfung

[1] Er hat übrigens auch gegen Hermogenes die Schöpfungslehre vertheidigt und gegen die Valentinianer geschrieben. Adversus Valentinianos Scorpiace. De praescriptione haereticorum. Weiter kommen hier in Betracht de anima, de carne Christi, de resurrectione. Adversus Praxeam. Vgl. über Tertullian, Boehringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen. 2 A. Bd. III. 1873. Hauschild, die rationelle Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullians 1880. Wirth, der Verdienstbegriff bei Tertullian 1892. Bonwetsch, die Schriften Tertullians 1878. Noeldecken, Tertullian 1890.

[2] adv. Marc. 1, 3.

ist eine Offenbarung Gottes[1]. Wenn sich aber Gott in der Schöpfung geoffenbart hat, kann nicht noch ein anderer Gott neben dem Schöpfer sein, weil Gott sich in dem ganzen Universum, das harmonisch ist, offenbart. Wenn es wahr wäre, dass der absolute Gott sich erst später geoffenbart habe, so habe er es vorher nicht gekonnt, da er ja doch den Willen, sich zu offenbaren, als Liebe habe; dann sei er aber nicht absolut. Wenn Marcion den Schöpfergott und den Erlösergott der Liebe trennt, so wendet Tertullian ein, dass der Gott der Liebe sich von vornherein müsste geoffenbart haben; wenn er es aber nicht gekonnt habe, so sei er nicht absolut. Gott muss fortdauernd thätig sein; hätte seine Güte einen Stillstand, so gehört die Güte nicht zu seiner Natur[2]. Wenn ferner der Weltschöpfer schlecht ist, so kommt das doch auf den absoluten Gott zurück, der seine Güte zurückhielt und den grausamen Weltschöpfer gewähren liess. Es wäre auch ungerecht, wenn die Menschen durch den Gott der Güte von dem Weltschöpfer abgezogen werden, dem sie für ihr Dasein Dank schulden. Wie kann überhaupt Gott die lieben, deren Ursprung von dem Schöpfergott er nicht liebt? Gottes Güte wäre auch sehr unvollkommen, wenn er nur eine so geringe Anzahl erlöst und selbst die, die er erlöst, nur nach der Seele, nicht nach dem Leibe erlöst. Diese Halbheit der Erlösung hätte doch ihren Grund im Mangel an Güte. Die Güte des absoluten Gottes sei also bei Marcion nicht wesentlich, nicht vernünftig, nicht vollkommen. Aber auch der Dualismus zwischen Gerechtigkeit und Güte ist nicht haltbar. Der absolute Gott hat ohne Gerechtigkeit epicureische Ruhe, ist nicht sittlich, ahndet nicht die Uebertretung seiner Gebote; so können die Gebote auch nicht aufrecht erhalten werden. Hoc erit bonitas imaginaria, disciplina phantasma et ipsa transfunctoria praecepta, secura delicta[3]. Wie bei Marcion, dem höchsten Gott, die Gerechtigkeit fehle, so fehle ihm auch die Güte, weil er nicht schafft. Denn der Weltschöpfer offenbart gerade seine Güte im Schaffen. Die erste Offenbarung ist Offenbarung seiner Güte im Schaffen, aber zugleich ist doch auch schon in der Schöpfung seine Gerechtigkeit offenbar, sofern die Gerechtigkeit die Unterschiede in der Welt geordnet hat[4]. In der Schöpfung ist Güte und Gerechtigkeit verbunden; denn letztere hat die Unterschiede in der Welt geordnet; sie hat Beziehung auf die Ordnung

[1] adv. Marc. 1, 9. 10.
[2] adv. Marc. I, c. 22. 24 f.
[3] adv. Marc. I, 26.
[4] II, 11. 12.

der Dinge, sie ist nicht bloss strafende Gerechtigkeit in Bezug auf das Böse. Die Gerechtigkeit muss vielmehr der Güte die Richtung bestimmen, damit ihre Gaben Würdigen zu Theil werden. Nec species solummodo sed tutela reputanda bonitatis (justitia), quia bonitas, nisi justitia regatur, et justa sit, non erit bonitas, si injusta sit[1]. Derselbe Gott ist also gütig und gerecht und der Schöpfergott kann nicht von dem Erlösergott der Liebe getrennt werden. In Gott ist vielmehr das Natürliche, Vernünftige, Ethische geeint. Ebenso aber wendet er sich gegen die abrupt vorgestellte Erscheinung Christi; er betont den Zusammenhang der vorchristlichen Entwickelung mit dem Christenthum. Ebenso setzt er seinen Realismus dem Doketismus des Marcion entgegen. Marcion verwandle Alles in Schein, Leiden, Tod, Auferstehung; wenn aber die Materie verächtlich ist, so kann auch ihr Scheinbild nichts werth sein. Wenn Christus auch nur den Schein der Materie angenommen hätte, so hat er schon durch solches Nachbild die Materie geehrt[2]. Sie kann also nicht schlecht sein. Schliesslich sagt Tertullian, wenn erst jetzt Gott erkannt sei, so habe nicht Christus sondern Marcion Gott geoffenbart. Diese Polemik erarbeitet die Gedanken der Einigkeit Gottes und seiner Absolutheit, der Einheit des Schöpfergottes und des Erlösergottes, der Harmonie von Gerechtigkeit und Güte, der Harmonie der Welt, der Einheit von Vernunft und Materie in der Welt, da die ganze Welt Schöpfung Gottes ist; ja er geht wohl unter stoischem Einfluss so weit, Gottes Realität selbst materiell vorzustellen. Tertullian besteht auf der Vernünftigkeit Gottes[3] trotz seinem credo, quia absurdum est. Die Art, wie Tertullian Gottes Wirksamkeit in der Welt vorstellt, ist auch durch den Gegensatz gegen den starren Dualismus zwischen dem Schöpfer-Gott der Gerechtigkeit und dem Gott der Liebe bestimmt. Er zieht den Einen Gott in den Weltprocess hinein und fasst diesen Process einheitlich. Jedoch kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, dass eine gewisse Verwandtschaft mit dem Emanatismus in seiner λόγος-Lehre hervortritt. Gott ist ihm von Haus aus rationalis: ratio in ipso prius et ita ab ipso omnia, quae ratio sensus ipsius est. Der λόγος ist zuerst potentiell in Gott. Sodann tritt der λόγος bei der Weltschöpfung selbstständig hervor. Ut primum Deus voluit ea, quae cum Sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem

[1] II, 11.
[2] III, 15.
[3] Adv. Marc. I, 23.

habentem in se individuas suas rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata et disposita[1]. Endlich wird er in vollem Sinn zum „Sohn“, nimmt er eine neue hypostatische Form an in der Menschwerdung. Daher redet er von einer dreifachen Filiatio der ewigen rationalen Potenz in Gott, die nicht an sich, sondern nur mit Bezug auf die zweite und dritte Stufe Sohn heisst; er tritt real zur Weltschöpfung hervor; das ist seine generatio, die in der Zeit geschieht; endlich steht in der Menschwerdung der λόγος in erscheinender Persönlichkeit Gott gegenüber. So ist im strengen Sinn des Wortes erst im historischen Christus die Hypostase des Sohnes gegeben[2]. Der Vater ist ihm die Totalität, aus der sich der Sohn abzweigt, wie der Stamm aus der Wurzel[3]. Wie aus der Sonne der Strahl geht und die matrix materiae im Strahl bleibt, so ist auch der Sohn Gott wie der Vater. Vater und Sohn sind zwei Daseinsformen derselben Substanz, species, moduli unius et indivisae substantiae. Tertullian ist einerseits gegen den starren Monarchianismus, den Patripassianismus des Praxeas gerichtet, ebenso aber auch gegen den Dualismus des Marcion und den idealistischen Emanatismus der Valentinianer. Ohne die Einheit Gottes aufzugeben, erkennt er in Gott lebendige Bewegung. Der Sohn nimmt im Weltprocess, obgleich ursprünglich als ratio eins mit Gott, in der Menschwerdung eine eigene Hypostase an. Tertullian hat hiermit den christlichen Gedanken der Einheit Gottes mit dem Menschen so ausgedrückt, dass Gott selbst als ratio, als λόγος in der Menschwerdung eine besondere Hypostase wird. Der Mensch und der Sohn Gottes als der dem Menschen innewohnende λόγος sind eine untrennbare Einheit. Und Tertullian hat sich diese Einheit sehr realistisch vorgestellt im Gegensatz gegen gnostischen Doketismus. In Christus ist eine substantia corporalis et spiritalis; Wort und Fleisch sind in Christus zu vollkommener Einheit gekommen. Trotzdem will er doch beide unterschieden wissen. Salva est utriusque proprietas substantiae, ut spiritus res egerit, caro passiones suas functa sit. In Christus sei utraque substantia et carnis et spiritus. Er redet von einer conditio duarum substantiarum, quas Christus gestat, dem duplex status non confusus sed conjunctus, in una persona Deus et homo[4]. Diese letzte Formel klingt schon wie ein Vorspiel Chalcedonensischer Formeln.

---

[1] Adv. Praxeam 6, Adv. Hermog. 3.
[2] Adv. Prax. 14.
[3] Adv. Prax. 8. 9. 26. Adv. Marc. III, 6.
[4] Adv. Prax. 27.

Wenn also Tertullian auch die Einheit Gottes und des Menschen in dem Fleischwerden des λόγος erreichen will, so wird er sich doch auf der anderen Seite wieder der Absolutheit Gottes bewusst und bildet von hier aus Formeln, welche die endliche und göttliche Seite in Christus auseinander halten.

Allein Tertullian bleibt nicht bei der christologischen Construction stehen. Das Christenthum endet nicht mit Christus. Gerade diesen Punkt hat Tertullian sehr energisch betont, besonders in seiner montanistischen Zeit. Es kommt doch in letzter Instanz auf die Erlösung der Menschheit an. Die menschliche Seele ist von Hause aus christlich; das heisst, die Einheit mit Gott ist ihr natürlich. Aber der Mensch ist auch durch den Sündenfall sündig geworden, und wie sich mit dem Leib per traducem die Seele von den Eltern abzweigt, so ist auch die Sünde mit übertragen. Aber die Freiheit ist deshalb doch nicht verloren und Tertullian erklärt noch nicht die Taufe der Neugeborenen für nothwendig. Aber er erklärt doch, dass Christus jungfräulich geboren, dass ohne den alten Samen das Fleisch des alten Samens von ihm angenommen sei, um das Fleisch in Kraft des neuen Samens umzuschaffen. So soll von Christus unsere Erlösung ausgehen. Diese wird durch die Taufe vermittelt; indem der Mensch Busse thut, verdient er zugleich die Aufhebung von Schuld und Strafe und erfährt in der Taufe die Mittheilung des heiligen Geistes[1]. So kann er das göttliche Gesetz erfüllen, das Heil verdienen, Christo seine Versöhnungsthat vergelten. Wenn er hierüber auch keine eingehende Lehre gebildet hat[2], so ist doch seine Lehre von dem Geiste, der in den Gläubigen wirksam ist, um so bedeutsamer. Christi Geist geht auf uns über, wie unser Fleisch durch die Auferstehung Christi vollendet wird. In seiner Trinitätslehre hat er erst seiner Ueberzeugung völligen

---

[1] De baptismo c. 4, resurr. c. 8. c. Marc. II, 17.

[2] Man hat behauptet, Tertullian habe schon „das Programm des praktischen Christenthums des Abendlandes“ (Seeberg a. a. O. I, 96), sei „der Begründer des abendländischen Katholizismus vor Augustin“ (Loofs a. a. O. S. 106). Allein er macht das Heil noch nicht von der Kirche so abhängig wie Augustin. Der Geist wirkt persönlich, wenn auch vielleicht zugleich materiell, was stoisch ist. Ihm ist doch die Vollendung etwas Natürliches, das verdienstliche Handeln eine Bethätigung der Freiheit, die Busse die Rückkehr zur Natur, die sittliche Bethätigung steht bei ihm unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung und geht mit dem göttlichen Prozess Hand in Hand. Die göttliche Erziehung und die menschliche Entwickelung stehen in Correspondenz. Magie ist bei ihm kaum vorhanden. Er hat nur ein starkes Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit von vernünftiger Naturanlage und Leib im Gegensatz gegen den Doketismus und unter dem Einfluss der Stoa.

Ausdruck gegeben. Wie der λόγος in dreifacher Filiatio schliesslich in Christo zu einer dem Vater gegenüber selbstständigen Hypostase wird, Mensch wird, aber doch zugleich als eine portio des Vaters bezeichnet wird[1], so zweigt sich von der Offenbarung des Sohnes die des Geistes ab, der die Gläubigen erfüllt und begeistet. Von Praxeas sagt er, er habe den heiligen Geist ausgetrieben und den Vater gekreuzigt, weil er die Hypostase des Sohnes als Monarchianer leugnete und sich der Lehre von der Inspiration des Geistes widersetzte. Die Lehre Tertullians ist ökonomisch; oeconomiae sacramentum unitatem in trinitatem disponit. Tres non statu, sed gradu, unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et filii et spiritus sancti deputantur[2]. Er vergleicht Vater, Sohn und Geist mit Wurzel, Stamm und Frucht. Man sieht, erst in der Trinitätslehre, die ihm ökonomische ist, ist ihm die christliche Lehre abgeschlossen. Der Menschwerdung des Sohnes muss die Erscheinung des Geistes folgen. Er muss in den Menschen Wohnung machen und, wie er in seiner montanistischen Periode hervorhebt, ihnen fortgesetzt Offenbarungen zu Theil werden lassen. Tertullian vertritt hiermit den Standtpunkt, dass die Christen auch des göttlichen Geistes theilhaftig sind, der nicht bloss in der Tradition der Kirche sich fortpflanzt. Die anima naturaliter christiana wird so erst durch das Theilhaben am göttlichen Geiste wieder in den ihrer Natur entsprechenden Zustand gebracht. Auch die Ethik Tertullians, die ganz besonders Gegenstand der Erkenntniss der geisterfüllten Propheten ist, greift auf das natürliche Leben zurück. Nicht asketisch ist er gerichtet trotz aller Strenge; sondern die Verderbtheit der Cultur will er beseitigen, zu der Natur zurückkehren als christlicher Cyniker, als ein altchristlicher Rousseau. So ist schliesslich die ethische Vollendung der Menschheit der Natur entsprechend. Aber diese Natur selbst ist nicht ohne Entwickelung. Wie es in dem Wesen der Gottheit begründet ist, in der Welt gradu ökonomisch sich zu offenbaren, so ist die Menschheit für eine Entwickelung bestimmt, aus der guten Natur des Anfangs entwickelte sich durch das Gesetz die Menschheit zur Kindheit, dann durch das Evangelium zur Jugend, endlich wird sie reif durch den Paraklet[3]. Durch die Sünde ist diese Entwickelung nicht aufgehoben, sondern nur modificirt. So ist die

[1] Adv. Prax. c. 26. c. Marc. III, 6.

[2] adv. Prax. 2. 8.

[3] de virg. vel. c. 1. Diese Schrift ist zwar montanistisch. Der Gedanke der Entwickelung in der Geschichte ist aber auch sonst ihm geläufig. Das Gesetz im Paradiese ist die Matrix aller Gesetze. Adv. Iud. 2. Ad uxor. I, 2.

christliche Idee der ethisch bestimmten Vereinigung Gottes mit dem Menschen von ihm durchgeführt, und zwar so, dass sie der Natur des Menschen entspricht. Das Christenthum ist geoffenbarte, aber auch vernünftige, natürliche[1], allgemeingültige Religion[2].

Freilich wird in Tertullian's λόγος-Lehre die Schwierigkeit noch nicht gelöst, wie Gottes Sohnwerden in der Caro und seine Absolutheit sich vertragen, wie Christus Deus et homo in una persona sei. Diese Schwierigkeit ist bei Hippolyt[3] noch gesteigert. Auch er will erst den Menschgewordenen λόγος Sohn Gottes nennen[4] und doch hält er andererseits so strenge an der Unwandelbarkeit des λόγος fest, dass man oft den Eindruck hat, als sei ihm trotz der gegentheiligen Versicherungen der historische Christus eine Theophanie, weil der Leib nur das Gewand des λόγος ist, mit dem sich der λόγος zwar dauernd soll verbunden haben, aber ohne aus seiner Unveränderlichkeit herauszutreten oder leiden zu können. So zieht sich Hippolyt schliesslich auf das göttliche Geheimniss zurück, weil es ihm nicht gelingt, das Werden des λόγος zum Sohn mit der Unveränderlichkeit des λόγος zu reimen. Einerseits soll der λόγος Gott gleich, andererseits doch untergeordnet sein. Ebenso möchte er in dem historischen Christus den Sohn Gottes sehen; aber wie Tertullian vertheilt er doch das Leiden an das Fleisch, das Thun an die Gottheit. Es soll einerseits erst durch die Menschwerdung des λόγος zum „Sohn" werden, andererseits doch zwischen der göttlichen und menschlichen Seite unterschieden werden. Hippolyt erreicht nicht eine wirkliche Vereinigung des λόγος mit dem Menschen. Seine Lehre ist also trotz der λόγος-Christologie unvollkommener Ausdruck des christlichen Bewusstseins. Gottes Absolutheit und das Werden, des λόγος Aktivität und die Leidensfähigkeit des Fleisches wollen bei ihm nicht recht zusammengehen. Andererseits ist seine Absicht, dass der λόγος uns gleiches Vorbild sein soll, damit wir durch ihn wieder zu Gott kommen, unsterblich und von Sünde befreit werden. Auch er will in Christus die Vereinigung Gottes und des Menschen sehen, da er an der *οὐσία* Gottes und der vollen Menschheit Theil hat; diese Vereinigung soll dann von ihm, der uns Vorbild war, wenn wir seinen Geboten folgen, auf

---

[1] de testimonia animae.

[2] Philosophumena, omnium haeresium Refutatio L. x. ed. Duncker 1859. Volkmar, Hip. u. die römischen Zeitgenossen 1855. Doellinger, Hip. u. Kallistus 1853. Bunsen, Hip. u. seine Zeit. 2 Bde. 1852 53. Ficker, Studien zur Hippolytfrage 1893.

[3] C. Noet. 15. Phil. X, 33.

[4] c. Noet. c. 17. 18. 15.

uns übergehen, wir sollen durch den Geist von Sünden in der Taufe befreit, der ἀφθαρσία theilhaft und vergottet werden. Ref. X, 34.

Auch Novatian nimmt in seiner Schrift de trinitate einen dem Tertullian verwandten Standpunkt ein. Nur tritt bei ihm der Vater noch stärker als der Ausgangs- und Zielpunkt hervor, während dieser für die Weltentwickelung den Sohn hervorgebracht hat, quando voluit (Migne Patr. Ser. I T. III. de Trin. c. 31). Dieser Sohn ist also subordinirt, soll aber doch göttlich sein, divina substantia, die zweite Person nach dem Vater c. 31. In der Menschwerdung des λόγος soll also doch die Einheit Gottes und des Menschen erreicht werden, wenn er freilich auch wie Tertullian Gott und Mensch zugleich wieder scharf auseinanderhält c. 24 (al. c. 19). Christi Menschwerdung und Auferstehung hat unsere Auferstehung zur Folge. De Trin. c. 10. Von Christus geht der Geist aus, der in Christus wohnt und auf die Menschen übergeht, um sie zum Tempel Gottes zu machen, der in unseren Leibern wohnt, sie auferweckt und uns heiligt, mit seiner divina aeternitas associat und die Kirche vollendet c. 29. Obgleich minor Christo c. 16 (al. 24) ist er doch göttlich. Kurz, auch Novatian vertritt den Gedanken, dass der λόγος vom Vater hervorgebracht als Sohn Mensch wird, also in Christus die Einheit Gottes und des Menschen erreicht wird, die durch den Geist auf die übrigen Menschen übergeht, so dass auch sie mit der göttlichen Ewigkeit des Geistes erfüllt und vollendet werden. Denselben Grundgedanken der Gottmenschheit spricht auch Cyprian aus, unter stärkerer Betonung der kirchlichen Gemeinschaft, wenn er sagt, dass der Sohn Gottes Mensch geworden ist, gelitten hat, damit wir Söhne Gottes werden; Christus wurde Mensch, damit der Mensch werde was Christus ist. De idolorum vanitate c. 11. De opere et eleemos c. 1 Epist. 56, 6.

Man kann nach alledem behaupten, dass gegenüber dem Gnosticismus die christliche Weltanschauung bewusst herausgebildet wurde. Eine in den Hauptzügen gemeinsame Ansicht vom Christenthum, war das Resultat dieser Arbeit. Gott war als der absolute, einzige Gott der Liebe und Gerechtigkeit, als der ethische Gott erkannt, der in dem λόγος und Geist verschiedene Hypostasen habe; die Bedeutung des λόγος war die, dass man in ihm als dem offenbaren Gotte die Schöpfung und Erlösung einheitlich verknüpfte, damit den Dualismus und Doketismus überwand, dass man ferner in dem historischen Christus die Gottessohnschaft, die Vereinigung des λόγος mit dem Menschen erkannte und von diesem Centralpunkt aus die Vereinigung Gottes und der Gläubigen im Geiste ausgehen liess, welche zu-

gleich die neuen sittlichen Impulse zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes enthalten sollte, dass man endlich mit Hülfe Christi an der künftigen ἀφθαρσία Theil zu haben hoffte. So war das Christenthum mit Hülfe der λόγος-Lehre von der gnostischen Mythologie und von dem Ebjonitismus befreit, der überhaupt der Idee der Gottmenschheit nicht zugänglich war. Freilich blieben noch Mängel übrig: einmal war formal zwar der Glauben zugleich zur vernünftigen Erkenntniss ausgebildet; aber das Verhältniss von Glauben und Erkennen und das Verhältniss des Erkennens zur kirchlichen Tradition war noch nicht geklärt, sondern das Alles mehr nur in unmittelbarer Einheit belassen. Sodann aber war das Verhältniss des λόγος zum Vater nicht völlig deutlich, der λόγος sollte an der Unveränderlichkeit Gottes und doch zugleich an der Entwickelung der Welt Theil haben, erst in der Menschwerdung zum „Sohn Gottes" im vollen Sinne werden. Er sollte göttlich sein und doch erst in der Welt zu voller Selbstständigkeit kommen. Die göttliche Absolutheit und das Werden, an dem doch in gewisser Weise der λόγος betheiligt sein sollte, waren noch nicht in klares Verhältniss gesetzt. Wir haben bei Tertullian und Hippolyt einen absoluten Gott und einen von ihm abgezweigten Gott, der erst mit der Menschwerdung zu selbstständiger Hypostase kommt, während Irenaeus das Verhältniss des λόγος zum Vater überhaupt noch unbestimmt gelassen hatte. Sehen wir nun von den monarchianischen Bewegungen ab, die den Gedanken, dass unterschiedliche Seinsweisen in Gott seien, überhaupt ablehnten, damit aber, wie sich später zeigen wird, der christlichen Grundidee nicht gerecht werden konnten, so sind es die Alexandriner, die sowohl in Bezug auf das Verhältniss von Glauben und Wissen als auch in Bezug auf die λόγος-Lehre erneute Untersuchungen im grossen Stile anstellten, indem sie das Christenthum als die vollkommene Erkenntniss zu erweisen suchten und unter den Apologeten am meisten eine ausgebildete christliche Weltauffassung begründeten. Mit ihnen endet und in ihnen gipfelt die grosse Bewegung des christlichen Alterthums, welche darauf ausging, das Christenthum als wahre Philosophie darzustellen, auf dem Wege freier Forschung eine zusammenhängende christliche Weltanschauung zu gestalten.

Die Alexandriner.

Indem Clemens und Origenes die gnostischen Lehrversuche zu berichtigen strebten, konnten sie dies doch nur erreichen durch Aufstellung einer zusammenhängenden christlichen Weltanschauung, die viel um-

fassender ausfiel, als die Versuche der mehr auf das praktische oder kirchliche Interesse gerichteten Abendländer. Sie nahmen im grossen Stil die Tendenz der älteren Apologeten auf, indem sie das Christenthum als die höchste Weisheit feierten; aber das auctoritativ traditionelle Element des Glaubens und das Element des Erkennens setzten sie in klareres Verhältniss als jene. Mit den aus dem bisherigen hellenischen Denken erzielten Begriffen, die sie mit christlichem Inhalt verbanden, schufen sie ein neues System, das in umfassender Weise das Christenthum als Weltanschauung zur Darstellung brachte und das interessante Schauspiel bietet, wie die Resultate hellenischen Denkens, die ja von vorne herein für das Christenthum bedeutungsvoll waren, mit den neuen Positionen des Christenthums zusammenstiessen. Es gehört zu der Arbeit im grossen Stile bei beiden Männern, dass sie nicht nur eine Weltanschauung construirten, sondern auch die Basis derselben festzulegen suchten; wir finden daher bei ihnen die Erörterung des neuen, von der Gnosis in Gang gebrachten erkenntnisstheoretischen Problems über das Verhältniss von Glauben und Wissen. Bei aller Opposition gegen die Gnostiker vermag sich Clemens[1] nicht davon zu überzeugen, dass mit der blossen Berufung auf die Lehrtradition und den Glauben die Gnosis sich überwinden liesse. Hatte Irenaeus, vom praktischen Interesse geleitet, den kirchlichen Glauben und die richtige Einsicht nicht unterschieden, sondern in der kirchlichen Lehre Glauben und Wissen noch mehr naiv verbunden, so unterschieden Clemens und Origenes zwischen dem kirchlichen Glauben und dem Wissen. Nach Clemens ist zwar die Grundlage des Christenthums der Glaube. Aber der Glaube ist doch nur die niedere Stufe des christlichen Lebens. Erst durch die Erkenntniss wird der Glaube gesichert, wie auch nur die Wissenden die volle Sittlichkeit und die Glaubenden nur eine μέση πρᾶξις erreichen können. Der Glaube enthält nur das Nothwendige, die στοιχεῖα. Das Wissen ist die höhere Stufe, die aus dem Glauben hervorgeht, ihn aber auch überschreitet[2]. Origenes' Gedanke ist, dass der in der regula fidei festgelegte Glaube, wie er in der nach Philonischer Weise für inspirirt gehaltenen Schrift enthalten ist, doch noch nicht die volle Erkenntniss des christlichen Inhaltes gewähre, theils

[1] Ueber Clemens vgl. Kling, Bedeutung d. Alexandr. Clemens für die Entstehung der christlichen Theologie. Studien u. Kritiken 1841. Moeller, Geschichte der Kosmologie. S. 506 f. Cognat, Clemens d'Alexandrie 1859. Bigg, the Christian Platonics of Alexandria 1886. Clemens Hauptschriften: λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας. Παιδαγωγός. Στρωματεῖς. Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος.

[2] Vgl. Clemens Strom. I, c. 1. 2, IV, 6. c. 22, II, 2, VII, 10 VI, 14. 15.

weil inhaltlich von der Kirche vieles offen gelassen ist, theils weil formell die Function des Erkennens die vollkommenere ist[1]. Während man in dem Glauben noch durch die sinnliche Vermittelung des Buchstabens gebunden ist und den Inhalt des Christenthums noch nicht als freimachenden empfindet, wird man durch das Erkennen erst frei, weil man hier mit dem göttlichen λόγος selbst in Verbindung kommt und so schliesslich das in sich Wahre und Vernünftige, den gesammten von Gott geordneten Weltzusammenhang in der Weltgeschichte, wie den λόγος an sich in freier Form erkennen kann[2]. Dazu dient auch die Interpretation der Schrift, da von dem buchstäblichen der moralische und der pneumatische Schriftsinn[3] unterschieden wird. Auch hierin hat Origenes nur der bei den Griechen und Philo schon üblichen Interpretation sich bedient; sie ist ihm das Mittel geworden, den auctoritativen Standpunkt der gläubigen Masse mit der tieferen und freieren Einsicht des Gnostikers in Einklang zu erhalten, wie das schon den Stoikern am Herzen gelegen hatte, ihre philosophische Ansicht durch Interpretation mit der populären Religion zu verbinden. Nur ist der Inhalt, zu dem Clemens und Origenes sich erhoben, gegenüber dieser und anderen Philosophenschulen christlich umgestaltet.

Es sei dies zunächst an Clemens erwiesen. Gegenüber der gnostischen Ansicht von einem physischen Erlösungsprocesse, von der schon natürlichen Bestimmung Einzelner für die Stufe des Pneumatikers macht Clemens die Freiheit[4] geltend. Nach ihm ist Adam nicht vollkommen und nicht unvollkommen geschaffen, sondern so, dass er fähig war, die Tugend aufzunehmen; ihren wirklichen Besitz aber sollte er sich erst erwerben. So lässt auch Gott das Schlechte zu; es geschieht μὴ κωλύσαντος θεοῦ. Der kosmogonische Process der Gnosis wird hier auf die sittlichen Potenzen der Persönlichkeit zurückgeführt. Daher wird auch der physische Dualismus der Gnosis beseitigt. Der Körper ist für die Harmonie mit der Seele geschaffen; der Eine Gott hat Alles harmonisch geschaffen[5]. Die Vorsehung wird bei ihm für die Geschichte ethisch gewendet. Der λόγος ist es, der in der Weltgeschichte wirkt. Clemens hat

---

[1] Origenes de principiis I. praefatio. In Joh. XIII, 5. 6. 52.

[2] De princ. II, 11.

[3] Den drei Theilen Leib, Seele, πνεῦμα entsprechend. Orig. In Joh. XIII, 5. 6. 52. Nach Clemens verhält sich der buchstäbliche Sinn zum allegorischen, wie der Glaube zur Gnosis. Strom. XI, 15.

[4] Strom. IV, 13. V, 1.

[5] Strom. IV, 26.

den Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechtes ausgeführt. Wie dem Menschen in seiner Vernunft die Fähigkeit gegeben ist, die Gottheit, den λόγος, in sich aufzunehmen, wenn er von seiner Freiheit den rechten Gebrauch macht, so hat nun auch der λόγος, an die ursprüngliche Vernunftgabe anknüpfend, in der Geschichte, auch wo die Freiheit gemissbraucht worden ist, durch seine erziehende Thätigkeit bei den Juden und Hellenen die Menschen bruchstückweise erleuchtet, wobei er allerdings die Anerkennung der theilweisen Wahrheit hellenischer Philosophie dadurch erkauft, dass er den Hellenen Diebstahl von den Juden vorwirft[1]. Die Thätigkeit des λόγος in der vorchristlichen Welt ist aber nur vorbereitend, um die Menschheit an das Ziel der Bestimmung zu führen, was durch die Menschwerdung des λόγος erreicht wird. Die in der vorchristlichen Welt zerstreute Wahrheit kann erst im Christenthum zu einer Einheit zusammengefasst werden[2]. So ist es für die Menschen möglich gemacht, dass sie durch den in der sinnlichen Welt erschienenen λόγος von der Sinnlichkeit zu dem Glauben und schliesslich zu der vollen Gnosis und zu der mit ihr verbundenen Sittlichkeit erhoben werden. So sagt Clemens[3]: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς πῇ ποτε ἄνθρωπος γένηται θεός. Er ist das offenbare Mysterium[4]. Man sieht, wie hier das Christenthum als die absolute Religion aufgefasst wird, die die Einheit des Menschen mit Gott und damit seine höchste Sittlichkeit in der Gemeinschaft mit dem λόγος ermöglicht. Der Mensch kann ganz an dem λόγος Theil haben, nachdem der λόγος Mensch geworden ist und so für die Menschen sich voll offenbart hat. Nun kann Jeder mit dem λόγος sich vereinigen; dadurch realisirt er seine vernünftige Anlage. Die absolute Religion ist zugleich die vollkommen vernünftige Religion. Auch ist der Gnostiker nicht mehr von der Kirche abhängig, da vielmehr in der Gnosis Jeder selbst zu der vollen Einheit mit Gott in der Erkenntniss sich erheben kann, ja selbst zur persönlichen Erkenntniss wird. Er findet die Vollendung der Menschheit in der Vollendung der menschlichen Persönlichkeiten, die mit dem λόγος erfüllt, zu vollkommenen Gnostikern geworden sind. Wer diese völlige Erkenntniss hat, der ist auch sittlich, ist frei von allen Affecten und Leidenschaften. In ihr ist der Glaube zur Vollkommenheit erhoben. Die erste heilbringende Um-

[1] Strom. I, 1, VI, 17, I, 26, VI, 5.
[2] Strom. I, 7. In diesem Sinne bezeichnet er seine Philosophie als eklektisch.
[3] προτρεπτικός, cap. I, 8.
[4] Paed. III, 1.

änderung ist die vom ausserchristlichen Zustand zum Glauben, die zweite die vom Glauben zur Gnosis[1]. Auf dieser höchsten Stufe ist der Mensch gottähnlich und Gott menschenähnlich gestaltet. Das Ideal der Stoa, der Weise, ist hier voll realisirt. Die Begierde ist ausgerottet, aber nicht eine weltfremde Richtung eingeschlagen; vielmehr ist hier die universalistische Richtung mit christlicher Milde verbunden. Der Gnostiker ist von Liebe erfüllt, er wünscht, dass ihm möglichst viele ähnlich werden, Jeder wirkt erlösend, der dem Erlöser ähnlich wird. Das „εἰς ἀπάθειαν θεούμενος“[2] ist nicht im Sinne abgeschlossener selbstherrlicher Vollkommenheit gemeint, es wird ergänzt durch die liebevolle Gesinnung des von Leidenschaften Befreiten, wie denn auch die Ethik des Clemens an die Antike anknüpft und keinen asketischen, sondern einen humanen Charakter trägt, auch stark von der Culturfeindlichkeit des christlichen Cynikers Tertullian differirt. Dieser Gnostiker geräth auch nicht in Ekstase; in ihm ist vielmehr klares religiöses Erkennen mit der universellen Sittlichkeit harmonisch verbunden. Die hellenische Basis ist christianisirt in diesem Ideal des Weisen, aber es ist festgehalten, dass der Gnostiker erst die wahre Natur des Menschen voll realisirt. Das Christenthum ist hier durchaus rationale Religion, aber im Unterschied von der häretischen Gnosis hat diese Gnosis einen praktisch-ethischen Zug positiver Art und einen einheitlichen Zug, insofern der λόγος der Mittelpunkt der ganzen Auffassung ist, in welchem Schöpfung und Erlösung, der Anfang und das Ende verknüpft ist, indem er Schöpfer, Pädagog und Vollender ist, die in dem Menschen vorhandene Anlage für den λόγος durch seine zusammenhängende Weltoffenbarung zur Vollendung führt, eine Offenbarung, die in der Erscheinung Christi ihre Höhe und doch auch wieder nicht ihr abschliessendes Ziel erreicht hat, weil diese dazu dienen soll, dass wir durch Glauben zur Gnosis aufsteigend selbst mit dem λόγος in Einheit kommen und dadurch ebenfalls einheitlich μοναδικοί werden[3], damit so die Menschheit die ihrer Naturanlage entsprechende Vollkommenheit erreicht. Die Einheitlichkeit der christlichen Weltanschauung kommt in diesen Gedanken zum vollen Ausdruck.

Wenn die Einheit mit Gott, um die es doch vor Allem der Religion zu thun ist, in der Einheit mit dem λόγος gegeben sein soll, so muss natürlich der λόγος Gott sein. Hier sind nun Probleme, die theils auf das

---

[1] Strom. VII, 10. II, 10. VI, 9.
[2] Strom. IV, 23.
[3] Strom. IV, 23.

Verhältniss des λόγος zum Vater sich beziehen, theils auf das Verhältniss des λόγος zur Menschheit, deren Clemens nicht vollständig Herr geworden ist. Wie die Gnostiker einen βυθός hatten, so ist auch für Clemens Gott nicht nur einfach und unveränderlich, sondern über alle Begriffe erhaben und überschwenglich. Es ist schwer, ihm irgend ein Prädikat beizulegen; nicht Gattung, Art oder Individuum, nicht Substanz oder Accidens, nicht Zahl, nicht Zeit kann auf ihn angewendet werden. Man kann ihn auch nicht mit dem Ganzen identificiren oder ihm die Prädikate des Einen, des Guten, des Schöpfers, der Vernunft zuschreiben; mit alledem ist nicht sein eigentlicher Name ausgesprochen. Denn nichts Einzelnes kann Gott bezeichnen; er geht auch über den Begriff der Monas hinaus. Kurz Gott ist absolut in sich, einfach, unveränderlich[1]. Auf der anderen Seite ist nun der λόγος Gott nach der Offenbarungsseite. Er ist es, durch den Gott schafft; er regiert Alles nach dem Willen des Vaters, ist überall wirksam, überall gegenwärtig, ganz Verstand, ganz Licht, das Auge des Vaters; er hat die heilige Verwaltung der Welt auf sich genommen[2]. In dem λόγος, der den Vater offenbart[3], ist die Einheit der Welt begründet, ist die Menschheit mit Gott geeint, indem er sie durch seine Erziehung und Fleischwerdung mit sich verbindet. Hier bleibt nun freilich die Frage offen, wie der im λόγος offenbare Gott und der Vatergott in seiner absoluten Erhabenheit zu einander in Verhältniss treten können. Wir sehen hier die beiden Seiten Gottes, die Transcendenz über der Welt und seine Immanenz in der Welt an den Vater und den Sohn vertheilt. Aber wie der Vater in seiner Welterhabenheit jemals uns soll zugänglich werden können, das hat Clemens uns nicht deutlich gemacht. Nur so viel sieht man, er braucht zwei Seiten in Gott, eine erhabene und eine offenbare, eine transcendente und eine immanente, und darin hat er zweifellos recht; beide Seiten aber in Verhältniss zu setzen, ist ihm noch nicht gelungen. Dieses Problem hat Origenes zunächst aufgenommen. Aber auch die Vorstellung von der Fleischwerdung des λόγος hat Clemens im Einzelnen nicht weiter ausgebildet. Er will den menschgewordenen λόγος frei von allen πάθη hinstellen, da durch ihn der Leib auch von πάθη erlöst ist; er spricht Christus das Nahrungsbedürfniss sogar ab[4]. Aber damit will er doch nicht

---

[1] Strom. V, 1. 11. 12. Paed. I, 8.
[2] Strom. VI, 14. VII, 2.
[3] Paed. I, 7.
[4] Strom. VI, 9.

sagen, dass Christi Leib nur ein Scheinleib gewesen sei; er hat das Fleisch vielmehr angenommen, um uns zu zeigen, dass unsere Kräfte zum Gehorsam ausreichen[1]. Die Gleichheit mit den Menschen bleibt, da er auch vom Gnostiker sagt, dass er εἰς ἀπάθειαν θεούμενος sei, worunter doch nur die Freiheit von Leidenschaften verstanden ist, die aber die Liebe nicht ausschliesst. Durch die Menschwerdung des λόγος sind wir vom Tode befreit, in die Unsterblichkeit erhoben. Auch die Willensfreiheit, die auf ein Werden, auf Unvollkommenheit hindeutet, wird Christo abgesprochen. Er ist ἀπαθὴς τὴν ψυχήν[2]. Aber auch der Gnostiker soll hiezu gelangen[3]. Die durch Freiheit abgefallene Welt wird durch den vollkommenen Gottmenschen, der gänzlich mit dem λόγος geeint ist, erlöst und zur Vollendung ihrer Naturanlage, zur Einheit mit dem λόγος zurückgeführt. Die Schwierigkeit, welche die Theorie des Clemens allerdings drückt, ist die Unveränderlichkeit des λόγος; die Menschheit muss von πάθη, von Vergänglichkeit frei sein, um mit dem λόγος voll geeint zu sein; dadurch scheint sie aber in Christo verkürzt, und Clemens streift hie und da, ohne es zu wollen, das Doketische. Allein für ihn ist die Vergottung zur Freiheit von Passivität auch das Ziel des Gnostikers, und man könnte hierin vielmehr einen Rest von hellenischem Idealismus als christologischen Doketismus finden, weil ihm dieser Zustand als das Ziel des Menschen überhaupt vorschwebt. Aber trotz dieser Mängel, die schliesslich ihren Grund in dem nicht völlig durchgearbeiteten Gottesbegriff und dem nicht völlig klaren Begriff vom Menschen haben, dessen natürliche Seite zurücktritt, muss man doch anerkennen, dass Clemens das Christenthum als rationale absolute Religion darzustellen sucht, dass er in der γνῶσις die volle Einheit mit dem Gott-λόγος vollzogen denkt, dass die Menschheit ihr Ziel der Einheit mit Gott durch die Pädagogie des λόγος, durch die Erziehung des Menschengeschlechts erreicht. Es würde nicht gerecht sein, hierin nur einen Abweg zu finden, eine Hellenisirung des Christenthums. Clemens will nicht bloss ein theoretisches Erkennen an Stelle des praktischen Glaubens setzen; er will nicht bloss eine logische Einheit mit Gott; vielmehr ist ihm die Einheit mit dem offenbaren Gott eine metaphysische, logische und ethische zugleich. Er will keine Ekstase. Er will ruhige, besonnene Einheit mit dem λόγος, die zugleich ethisch ist, wie auch die

---

4 Strom. VII, 2.
5 Paed. I, 2.
6 Strom. VII, 3.

Idee der Erziehung des Menschengeschlechts ethisch ist. Sein Erkennen ist zugleich ein geistiges Sichaneignen, Besitzen des λόγος und ein Erfülltsein mit seinen Kräften, die nicht nur von den πάθη befreien und Leben spenden, sondern auch universalistisch-ethische Gesinnung ist von dieser γνῶσις untrennbar; und hierin ist er der Stoa weit überlegen und christlich bestimmt. Freie, in dem Gott-λόγος befreite, mit der Welt in Harmonie stehende Persönlichkeiten sind die Gnostiker, in denen das Christenthum seine vollendetste Gestalt gewinnt. Die christliche Betrachtung der Weltgeschichte und die christliche Werthung der Person sind harmonisch vereint. Der Standpunkt des Irenaeus ist hier erweitert, der Gemeinglaube ist nicht beseitigt, aber er ist nicht mehr mit dem Erkennen identificirt, das sich ihm gegenüber zu einer bewussteren und freieren Auffassung des Christenthums erhebt. Wenn man die Vergottung des Menschen für heidnisch erklärt, so übersieht man, dass hier nicht ein Aufgehen in Gott in bewusstloser Ekstase gemeint ist, nicht ein physischer Process[1], sondern ein Einswerden mit dem Gott-λόγος in besonnener Erkenntniss, mit dem ethisches Wollen verbunden ist. Der Abstand von Gott bleibt ihm immer gewahrt, indem er mit der grössten Energie trotz der Vergottung des Menschen die Erhabenheit des Vaters und das Uebergreifen des λόγος über den Einzelnen schon in der Menschheitsgeschichte hervorhebt. Gerade darin besteht ja auch seine Ueberwindung der häretischen Gnosis, dass er an die Stelle des physischen Processes den ethisch-logischen stellt und die Einheit des christlichen Bewusstseins in der concentrirtesten Form erfasst.

Zu einem noch umfassenderen Systeme, das die christliche Weltanschauung darstellen sollte, hat sich Origenes[2] erhoben. Er hat seinen Standpunkt insofern erkenntnisstheoretisch begründet, als er das Verhältniss von Glauben und Wissen, wie oben gezeigt, eingehend untersuchte und bei aller Anerkennung der Auctorität der Schrift doch zugleich sich über dieselbe vermittels der allegorischen Interpretation erhob und die vernünftige Einsicht in den Zusammenhang der weltlichen und göttlichen Dinge über die Stufe des Glaubens stellte. Für den Gnostiker ist die regula fidei und die Schrift, die nach der regula fidei interpretirt und

---

[1] Wenn er auch sagt, dem Gnostiker sei die Tugend zur Natur geworden, wie dem Stein die Schwere, so setzt er doch hinzu: ἑκουσίως, δυνάμει λογικῇ, προνοητικῇ. Strom. VII, 7. Sie ist ihm zur zweiten Natur geworden, würden wir sagen.

[2] Thomasius, Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrh. 1837. Redepenning, Origenes 2 Abth. 1841. 1846. Fournier, Exposition critique des idées d'Origène sur la rédemption 1861.

insofern ihr trotz aller formellen Anerkennung untergeordnet wird, zwar die Grundlage des Glaubens. Aber die Erkenntniss erstreckt sich weiter. Sie umfasst Fragen und Gebiete, die der populäre Glaube unberührt lässt. Sie dringt auf den Zusammenhang; sie erhebt den Glaubensinhalt auf die Stufe rationalen Erkennens, so dass man diesen Inhalt als wahr, als vernünftig zu erkennen und in dem grossen Weltzusammenhange in eigenthümlichem Lichte zu schauen vermag. Dabei hat er sehr zu seinem Vortheil im Unterschied von Späteren die Absicht, eine Erkenntniss zu gewinnen, die er nicht kirchlich fixirt wissen will. Das liegt eben im Begriff seiner Gnosis, dass sie sich über den kirchlich-populären, darum noch an dem Buchstaben klebenden Standpunkt erheben kann. Was gemeinsame kirchliche Ueberzeugung ist, weiss er deshalb sehr bestimmt von dem zu unterscheiden, was der Gnostiker erkennen kann. Dieses Letztere will er nicht zur kirchlichen Lehre stempeln. Dieser Unterschied ist von der allergrössten Bedeutung. So wird nicht die gesammte christliche Erkenntniss der kirchlichen Auctorität unterworfen. Ja schon den kirchlichen Standpunkt behandelt er mit einer gewissen Freiheit theils, indem er die Schriftauctorität allegorisch deutet, theils indem er die regula fidei nicht als Formel betont, sondern nur ausspricht, dass sich in ihr die bestehende christliche Gemeinüberzeugung annähernd darstelle. Wenn er diese nun auch für Wahrheit hält, so ist sie ihm doch nicht so fixirt, dass die weitere Erkenntniss nur als eine Analyse dieser Sätze anzusehen wäre. Vielmehr kann durch die Speculation, die frei sich ergeht, sowohl der Inhalt der Erkenntniss erweitert, als auch das Geglaubte begründet und dadurch erst zu voller Erkenntniss gebracht werden[1]. Man könnte Origenes eine einseitig theoretische Richtung vorwerfen, und man ist dazu gerade in der Gegenwart geneigt. Allein einmal ist nicht zu übersehen, dass bei Origenes diese Erkenntniss keineswegs bloss theoretischen Charakter im modernen Sinne trägt, dass vielmehr sein Erkennen zugleich einen mystischen Zug gelegentlich annimmt, der aber ein ethisches Verhalten nicht aus-, sondern einschliesst[2]. Sodann ist aber dieser allerdings auch hellenische Zug zur Gnosis keineswegs ein Verderben des Christenthums; vielmehr erweist sich gerade die christliche Religion dadurch als die geistig freieste, dass ihr Inhalt zum Gegenstand freien Erkennens gemacht werden kann, das schon als religiöses Erkennen an und für sich

---

[1] Vgl. d. Praefatio De Principiis.

[2] In Joh. III, 5. 6. αἴσθησις θεῖα c. Cels. I, 48. De princ. III, c. 6, 9.

rth hat. Origenes hat aber gesehen, dass es keinen Werth hat, diese Kenntniss kirchlich zu präcisiren und kirchlich auctoritativ festzulegen, weil das ihrem Charakter als wirklicher γνῶσις widersprechen würde. Der Inhalt der πίστις kann in Formeln gebracht werden, die mehr oder weniger präcis sind, wie sie die regula fidei enthält; aber die volle Bedeutung und den wahren Sinn derselben kennt doch nur der Gnostiker. Dieser Standpunkt wahrt sich also für das Erkennen die Freiheit der speculativen Forschung, während seine Nachfolger, insbesondere Athanasius, darauf ausgingen, das Resultat ihres Erkennens zugleich kirchlich zu fixiren und so den Späteren die Freiheit des Erkennens verschränkten. Origenes kam mit dieser Pflege der Erkenntniss einem Bedürfniss der christlichen Religion selbst entgegen, das allerdings mit dem hellenischen Erkenntnisstrieb zusammenstimmte.

In diesem Sinne hat nun Origenes noch mehr als Clemens in seiner Schrift De principiis, die uns leider bis auf wenige Fragmente nur in der Uebersetzung des Rufin erhalten ist, eine zusammenhängende christliche Weltanschauung geben wollen. Man hat es getadelt, dass sich Origenes auf kosmologische und psychologische Fragen eingelassen habe, die mit dem religiösen Interesse nichts zu thun haben, und von denen darum die Theologie sich fernhalten sollte, weil sie für die Praxis von geringem Interesse seien. Allein wenn man bedenkt, wie gerade seine kosmologischen und psychologischen Speculationen mit der Ethik verwoben sind, so wird man ihn darüber nicht tadeln können. Auch wird es als etwas durchaus Berechtigtes anzuerkennen sein, dass Origenes nicht eine doppelte Buchhaltung kennt, sondern dass er wenigstens so weit auch die kosmologischen und psychologischen Fragen behandelt, als es eine einheitliche Weltauffassung erfordert. Gerade der Umstand, dass später die Berücksichtigung der menschlichen Natur (und der Natur) zu kurz kam, hat zur Folge gehabt, dass das Dogma einen einseitig transcendenten Zug annahm und das Christenthum sich immer mehr dem Diesseits entfremdete und in abstruse, der Weltwirklichkeit und den psychologischen Bedingungen fremde Speculationen sich verwickelte. Origenes hat auch kosmologischen und psychologischen Problemen sich zugänglich gezeigt und den christlichen Inhalt mit ihnen in Beziehung gesetzt, um so eine allseitig begründete christliche Weltanschauung der γνῶσις zu gewinnen, die sich der griechischen Philosophie gewachsen zeigte.

Betrachten wir die Grundzüge seiner Weltanschauung! Es ist äusserst interessant zu sehen, wie er mit der ihm zur Verfügung stehenden philo-

sophischen Begriffswelt, die er hauptsächlich Plato und der Stoa[1] entnommen hat, die christlichen Principien verbindet.

Gegenüber der Gnosis, welche die Stufenleiter der Wesen emanatistisch dachte, stellt Origenes die Freiheit in den Mittelpunkt[2]. Die Freiheit ist bei ihm aber nicht bloss das aequilibrium, sie ist ihm vielmehr das Vermögen, für den λόγος empfänglich zu sein. Alles dreht sich um das Verhältniss der Seelen zum λόγος. Je nachdem sich die Seelen von dem λόγος erleuchten lassen, auf den sie angelegt sind, sind sie vollkommen oder unvollkommen; ganz fern von dem λόγος ist keine vernünftige Seele; aber sie sind ihm verschieden nahe je nach ihrer Entscheidung; ursprünglich gleich vollkommen, machen sie verschiedenen Gebrauch von ihrer Freiheit. Alle Verschiedenheit in der Welt führt Origenes auf die Freiheit zurück; selbst die Art des Leibes, den die einzelnen Seelen besitzen, hängt ab von ihrer ethischen Beschaffenheit[3], von ihrem Verhältniss zum λόγος. So sind die Seelen, welche auf die Erde kommen, gefallen, und ihre leibliche Existenzform ist für sie eine Strafe. Noch materieller sind die Leiber der tiefer gefallenen Geister, der Dämonen, des Teufels. Licht und ätherisch sind dagegen die Leiber der Engel, all der Seelen, welche in engerer Verbindung mit dem λόγος geblieben sind. So sind ihm auch die Sterne Leiber von Seelen, die zum λόγος ein nahes Verhältniss haben. Hienach scheint es, dass für Origenes die gesammte Körperwelt nur das Abbild des Geistes ist. Endliche Wesen müssen zwar Leiber haben, aber ihre Beschaffenheit correspondirt gänzlich der jedesmaligen Beschaffenheit der Geister, und selbst von den Thieren ist er geneigt anzunehmen[4], dass gefallene Geister in Thierleibern hausen, was freilich nicht damit stimmt, dass die Seelen doch immer wieder ihren vernünftigen Charakter beweisen können, indem sie in die engere Gemeinschaft des λόγος zurückkehren.

Wie nun eine genaue Correspondenz der körperlichen Erscheinung und des räumlichen Aufenthalts der Geister mit ihrer seelischen Beschaffenheit von ihm angenommen wird und schon hierin der Freiheit die Vorsehung correspondirt, so ist dasselhe auch der Fall in Bezug auf die Art, wie die Geister zusammengeordnet sind. Je nach ihrem sittlich-

---

[1] Wohl kaum dem Buddhismus, wie Schultz will. Jahrb. f. protest. Theol. 1875, 193 f. 369 f.

[2] Ueber die Freiheit spricht er sich aus De princ. I, 4. 5. II, 9. III, 1.

[3] De princ. III c. 6, 6 u. 7.

[4] Vgl. d. Stelle bei Justinian de princ. I c. 8, 3.

intelligenten Zustande sind sie zu andern Geistern in Beziehung gesetzt, und wie hier die Gerechtigkeit der Vorsehung sich darin ausspricht, dass Jeder nach seinem Verdienst einer bestimmten Geistersphäre zugehört, so offenbart sich darin zugleich die göttliche Weisheit, indem Jedem auch eben hiedurch eine bestimmte Sphäre für seine Thätigkeit zugewiesen ist[1]. Wie die Leiber der Gefallenen durch ihre gröbere Beschaffenheit eine Strafe sind, und doch zugleich die Strafe pädagogische Bedeutung hat, indem die Seelen durch die inadäquate Beschaffenheit ihrer Leiber an ihren Fall erinnert werden, so ist auch die Umgebung der Geister theils ihrem Verdienst entsprechend, zugleich aber auch von pädagogischer Bedeutung, indem sie theils erzogen werden, theils an der Erziehung anderer Geister sich betheiligen[2]. So ist die Stufenreihe der Wesen trotz des Falles insofern ein durch die Gerechtigkeit und Weisheit der Vorsehung geordneter Kosmos geblieben, als Alle für einander geordnet sind. Auch der tiefste Fall schliesst die Möglichkeit der Umkehr nicht aus, die durch Strafen und pädagogische Einwirkungen vermittelt wird. Auch Dämonen dienen der Harmonie des Ganzen, wenn sie durch ihre Versuchungen für andere Seelen die Veranlassung zur Stärkung werden[3]. Origenes hat in diesem Zusammenhange auch die christliche Lehre von der Auferstehung und die Lehre von dem Reinigungs- und Läuterungsfeuer verwendet, das er aber im Wesentlichen doch wieder geistig deutet, wie ihm auch die Strafen der verdammten Seelen vor Allem in Gewissensqualen bestehen, die selbst aber schon wieder pädagogischen Charakter tragen[4]. Man kann hier die Verbindung des ästhetischen und des ethischen Elementes erkennen, indem die Welt harmonisch geordnet ist, aber doch zugleich mit ethischer Abzweckung, so dass Strafe und Lohn dem Zustand der Seelen entsprechen und nicht willkürlich von Gott verfügt, sondern zugleich die natürliche selbstverständliche Folge des Verhaltens einer jeden Seele sind. Zugleich aber ist sein Gedanke, dass überall doch gleichsam wie eine Weltseele der λόγος das zusammenfassende Band Aller ist, da von dem Verhältniss zu ihm die Stellung der Geister bedingt ist, dass die Vorsehung desselben durch die freie Action der Geister vermittelt realisirt wird, also in der allgemeinen mit durch die Weltursachen hervorgebrachten Ordnung sich die ewige Thätigkeit des λόγος offenbart.

---

[1] De princ. II, c. 9, 7.

[2] De princ. II, 1, 2.

[3] De princ. III, c. 2, 3 f.

[4] De princ. II, 10, 4 f.

Origenes hat also den Gedanken gewagt, die Mannigfaltigkeit der Welt ethisch zu verstehen, wobei die natürliche Seite in völliger Correspondenz mit der geistigen aufgefasst wird. Die Freiheit ist ihm die Quelle aller Verschiedenheiten in der Welt. Ursprünglich sind alle Geister gleich beschaffen; nur dem Gebrauch ihrer Freiheit haben sie ihre Verschiedenheit, die Verschiedenheit ihrer Lage, ihrer körperlichen Erscheinung, ihrer Schicksale und Aufgaben zu verdanken. Diese Freiheit ist aber keineswegs Willkür. Sie ist die freie Empfänglichkeit für die absolute Vernunft, die energischer oder weniger energisch sich bethätigt, und eben in ihrer natürlichen Empfänglichkeit für diese liegt auch der Grund, weshalb sie nicht durch Zwang, aber auf pädagogischem Wege zur Einheit mit dem λόγος zurückgeführt werden können[1]. Wir sehen also hier eine Combination von Willen und Intellect. Wir sind angelegt, das Vernünftige zu wollen, uns an die göttliche Vernunft hinzugeben, uns von ihr durchleuchten zu lassen und je nach der Energie, mit der wir dem λόγος anhängen, sind wir im Stande, vollkommene Einsicht zu gewinnen. Durch die Stufe des Glaubens und der Gnosis können wir uns zu der früheren Einheit mit dem λόγος wieder erheben und dann die Welt in ihrem göttlich gedachten Zusammenhange erkennen und dieser Erkenntniss gemäss sittlich handeln. Origenes ist also nicht reiner Intellectualist. Unser Erkennen ist sittlich bedingt, und das rechte Erkennen ist dann auch wieder die Bedingung für das Sittliche; denn wahre Erkenntniss ist Theilhaben am λόγος, Theilhaben an der universalen Geistesrichtung, die eben die sittliche ist. Hier ist eine Synthese von Willen und Intelligenz, ebenso aber auch von Religion, Erkennen und Sittlichkeit versucht.

Wenn nun auf der einen Seite die Welt schon so wie sie ist, die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit offenbart, wenn Origenes die Welt sonach als eine harmonische Grösse ansieht und ästhetisch betrachtet nach hellenischer Art, so geht er doch noch einen Schritt weiter, indem er nicht bloss auf die beständig gleiche Beschaffenheit der Welt, sondern auf den Weltprocess blickt. Hier ergiebt sich für ihn die Frage, wie die Welt von Anfang an gewesen sei und wie sie am Ziel der Entwickelung sein werde. Die Antwort auf diese Frage wird für ihn complicirt.

Die irdische Entwickelung ist nur ein Ausschnitt der Weltentwicke-

[1] De princ. I, 5, 5. II, 9. 6. III, 1. 3.

lung. Hier ist nun Origenes der Meinung, dass von Anfang an die Seelen von Gott mit gleicher Anlage geschaffen seien und Alle gleich gut gewesen seien. Sie haben aber einen verschiedenen Gebrauch von ihrer Freiheit gemacht. Durch den verschiedenen Gebrauch der Freiheit entsteht ihre Verschiedenheit. Während Clemens dabei blieb, für die Menschenwelt auf Erden eine Bethätigung ihrer Anlage anzunehmen, durch die sie erst der Vollkommenheit allmählich theilhaft werden sollte, die εἰκὼν Gottes zur ὁμοίωσις werden sollte, glaubt Origenes einen vollkommenen Anfangszustand annehmen zu müssen, in welchem die Geister ursprünglich gleich waren[1]. Diesem folgte dann der freie Fall der Geister; die Menschen sind gefallene Seelen, die schon eine präexistente Bethätigung ihrer Freiheit hinter sich haben und in Folge derselben auf der Erde sich auf einem pädagogischen Strafort befinden. Origenes ist nun der Meinung, dass die göttliche Pädagogie in dem bestehenden Weltaeon sich nicht begnügte mit der oben angedeuteten Ordnung, die schon in der Gegenwart eine gewisse harmonische Zusammenordnung zeigt, sondern dass sie ihren Zweck darin sieht, den Anfangszustand wiederherzustellen, eine ἀποκατάστασις πάντων zu erreichen. So haben wir nicht bloss die ästhetische Vorstellung, dass eigentlich die Welt immer schon trotz des Geisterfalles eine Offenbarung der Weisheit und Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung sei, sondern er fasst auch den Weltprocess ins Auge, der von einem guten Anfang zum Geisterfall führt, zu der Verbannung der Menschen auf den irdischen Strafort, die aber nur pädagogische Bedeutung hat, und dann zu einer Erlösung, einer schliesslichen Aufhebung des Bösen, damit im völligen Zusammenschluss mit dem λόγος die Geister das Ziel des Processes dieses Weltaeon erreichen[2].

Bleibt man nun bei diesem Weltbilde stehen, so ist hier eine Philosophie der Weltgeschichte versucht, die weit über die Antike hinausgreift. Sieht man von dem irdischen Anfang aus den Process an, so ist diese irdische Welt zwar schlecht von Anfang an; aber sie ist nicht bestimmt, schlecht zu bleiben; in der Geschichte der Menschheit vollzieht sich die Erlösung und Vollendung. So ist die Lehre des Origenes von christlichem Optimismus für die Zukunft erfüllt. Aber auch nach rückwärts bleibt er nicht bei der pessimistischen Auffassung. Stellt man den irdischen Process in den Zusammenhang dieses ganzen Aeon, so hat die Welt einen vollkommenen Anfang gehabt, wie sie zu ihm wieder zurück-

---

[1] De princ. II, 9, 6.

[2] Auch der Teufel kann bekehrt werden. De princ. I, 6 § 3. 4.

kehrt und die irdische Geschichte ist nur eine Episode des ganzen Processes. Aber Origenes bleibt auch hierbei nicht stehen.

Er stellt sich die weitere Frage, ob denn dieser gesammte Weltaeon, von dem die irdische Geschichte nur einen Theil ausmacht, mit seinem Anfang und seinem Schlusse, die gesammte Schöpferthätigkeit Gottes ausfülle — und er beantwortet diese Frage mit Nein. Origenes ist vielmehr der Meinung, dass Gott niemals könne angefangen haben und niemals aufhöre zu schaffen, weil er unveränderlich ewig aktiv ist, und so kommt er auf die Lehre von der ewigen Schöpfung. Wenn also auch diese Welt einen Anfang hat, so ist sie eben nicht die erste, und wenn sie mit der Apokatastasis abschliesst, so ist sie auch nicht die letzte. Origenes kommt so auf die Lehre von immer wiederkehrenden Welten, eine Lehre, die er wahrscheinlich Plato[1] und der Stoa und nicht wie Schultz will, dem Buddhismus entnommen hat. Zu dieser Annahme bestimmt Origenes die Vorstellung von dem Erkennen Gottes, das, um bestimmt zu sein, inhaltlich begrenzt sein muss und doch unendlich sein soll; beides verbindet sich in der Vorstellung von einer unendlichen Reihe in sich abgegrenzter Welten. Aber auch von der göttlichen Gerechtigkeit aus meint er postuliren zu müssen, dass die Geister aus Gottes Hand gleich vollkommen hervorgegangen seien und ihre Verschiedenheit dem verschiedenen Gebrauch ihrer Freiheit zu danken haben. Mit Bezug auf die immer wiederkehrenden Welten stellt sich ihm dieser Gedanke so dar, dass in der bestehenden Welt eine Apokatastasis eintritt, welche den Anfang der neuen Welt bedingt. Somit beginnt die Welt vollkommen; aber die Geister halten sich nicht auf der Höhe, sondern machen jedesmal wieder verschiedenen Gebrauch von ihrer Freiheit. An einen Progressus in infinitum hat Origenes nicht gedacht. So hat er den Ausweg, dass jedesmal in einem Weltaeon eine Apokatastasis eintritt, welche zugleich die Anfangspotenz einer neuen Welt darstellt, insofern die Geister wieder fallen können[2]. Diese Lehre erkennt also zuletzt keinen Fortschritt, sondern einen Kreislauf an, und hierin ist die Denkweise des Origenes antik. Stellt man sich dagegen in unseren Weltaeon, so hat Origenes den christlichen Gedanken der zu einem seligen Ziel sich bewegenden Weltgeschichte gefasst. Bei dieser letzten Ansicht bleibt er auch mit

---

[1] Vgl. die Vorstellung Platos von den Weltumläufen, an deren Beginn die Seelen aufs Neue ihre Loose wählen. Vgl. Schultz, die Christologie des Or. Jahrbücher f. protest. Theol. 1875.

[2] De princ. II, 3, 1. 4, III, 5. 3.

Vorliebe stehen. Denn er schildert es als einen Vorzug der seligen Geister, dass sie an der Uebersicht der gesammten Weltordnung und des gesammten Weltprocesses sich in Gemeinschaft mit dem λόγος erfreuen[1]. Er nimmt doch an, dass die Vernunft in der Welt zum Siege kommt, ja dass auch schon die gegenwärtige Welt eine innere Harmonie und Ordnung offenbare, die auf die Vorsehung des λόγος hinweist.

Man könnte fragen, warum Origenes sich so weit in kosmologische Speculationen vorgewagt habe, warum er nicht bei dem praktisch Bedeutsamen, bei dieser Welt, stehen geblieben sei. Die Antwort ist hierauf einfach die, weil sein Interesse an den religiösen Problemen nicht bloss praktisch war. Und in der That, wenn Origenes einmal das Problem der Schöpfung behandelte — und dies nicht zu behandeln, war schon im Interesse des christlichen Gottesbegriffs ausgeschlossen — so musste ihn die Frage nach der ewigen Schöpfung bewegen. Sollte aber Gott ewig schaffen, so musste auch die Welt immer bestehen. Dann war es aber schwer von einem Anfang und einem Ende der Welt zu reden. Da er diesen christlichen Gedanken aber doch festhielt, so kam er auf den Ausweg, eine Reihe von Welten anzunehmen, die in unendlicher Kette sich aneinanderschliessen, und doch übersehbar sind, weil ihr Process immer mit denselben Factoren vor sich geht. Wie dem Origenes die Freiheit der Grund für die Verschiedenheit der Geister, ihrer Körper, sowie ihrer äusseren Lage ist, so ist die Freiheit auch der Grund, weshalb die in der Apokatastasis erlösten Geister doch wieder von dem λόγος — nicht absolut — aber mehr oder weniger sich entfernen können. Diese Freiheit ist neben der Empfänglichkeit der Geister für den λόγος, neben ihrer vernünftigen Anlage ein irrationales Element, das mit ihrer Endlichkeit gegeben ist, da Gott solche veränderliche Freiheit nicht hat. Die Lehre des Origenes von der Freiheit ist einerseits ein Fortschritt über die Gnosis, weil in ihr die ethische Selbstbethätigung als Bethätigung der Empfänglichkeit für den λόγος enthalten ist. Andererseits aber ist in dieser Freiheit zugleich das Moment der Willkür, und dieses hindert eine unauflösliche Vereinigung mit dem λόγος, weil immer ein erneuter Abfall möglich bleibt. Nur eine Seele macht davon, wie wir sehen werden, eine Ausnahme. Jedenfalls ist bei Origenes das kosmologische Problem mit dem psychologischen Problem der Freiheit verbunden. Die letzte Schwierigkeit dürfte freilich hier darin liegen, dass

---

[1] De princ. II, 11, 5—7. habens theoremata et intellectus rerum rationesque causarum.

die Bedingungen für eine völlige Vereinigung Gottes und der endlichen Geister bei Origenes noch nicht genügend gegeben sind, weil Gott absolut einfach, unveränderlich ist, der λόγος an dieser Unveränderlichkeit Theil hat, während die endlichen Geister in ihrer Endlichkeit ein veränderliches irrationales Moment in sich haben. Und doch, wenn wir auf diese Welt sehen, in der wir leben, so findet er in ihr die Bürgschaft einer Ueberwindung des Bösen, und hier setzt seine concrete Gestaltung der christlichen Lehre ein.

Die Rückkehr der Welt zum seligen Anfang wird nämlich, davon abgesehen, dass die verschiedenen Seelen für verschiedene Sphären pädagogische Bedeutung haben, durch die pädagogische Thätigkeit einer Seele vermittelt, deren Stellung darum universal ist, weil sie durch ihre freie Entscheidung auf Grund ihrer natürlichen Empfänglichkeit für den λόγος sich unlöslich mit dem λόγος verbunden hat und ihm vollkommen anhängt. Diese Seele ist die Seele Christi.[1] Die Vereinigung dieser Seele wird doch erst von dem für den λόγος empfänglichen Willen dieser Seele realisirt, durch den sie sich unauflöslich mit ihm zusammenschliesst. So ist seine Christologie auf Grund der natürlichen Empfänglichkeit der vernünftigen Seele für den λόγος aufgebaut, zugleich aber auf die freie Entscheidung dieser Seele zurückgeführt. So kann er gelegentlich von der Vereinigung der Naturen in Christo reden, insofern der λόγος und die Seele Christi eine natürliche Verwandtschaft haben, diese als vernünftige für jenen empfänglich ist. Diese Seele hätte nun zwar an sich nicht nöthig, einen menschlichen Leib anzunehmen, da sie ja nicht wie die menschlichen Seelen gefallen ist. Aber sie nimmt freiwillig aus Liebe einen menschlichen Leib an, um uns, die wir in der irdischen Sinnlichkeit gefangen sind, durch ihre sinnliche Erscheinung das Licht des λόγος voll zu offenbaren, so dass wir nun auch im Stande sind, vermöge unserer Freiheit uns dem λόγος anzuschliessen und dann entsprechend unserer geistigen Vervollkommnung schliesslich über den irdischen Zustand auch körperlich hinausgehoben werden. Der λόγος braucht sich bei dieser Vereinigung nicht zu verändern; denn das Geistige theilt sich nicht durch seine Mittheilung; diese Seele kann ihn ganz in sich aufnehmen, kann in Leiden eingehen, kann den Tod erleiden, und in ihr ist bei alledem der λόγος wirksam, mit dem sie durch ihren Willen unlöslich verbunden ist. Origenes hat hier, wie er ja überall in seiner Lehre den äusserlichen und den symbo-

[1] De princ. I, c. 2. II, c. 6. IV, 28—32.

lischen Sinn unterscheidet, auch für Christi Tod diese doppelte Bedeutung anerkannt. Einmal scheut er sich nicht anzunehmen, dass Christus durch seinen Tod dem Teufel die ihm wegen der Sünde gehörigen Seelen abgerungen habe[1], ferner sagt er, dass Christi Tod als Märtyrertod wirke, als Opfer für die Anderen, in dem sich die göttliche Liebe offenbare, das seiner Lehre Nachdruck gab und den Muth seiner Bekenner stärkte. Sodann soll er durch seinen Tod so versöhnend wirken, wie die Märtyrer auch durch ihren Tod weiter versöhnend wirken können[2], endlich aber spricht er aus, dass Christi Tod als ein für alle vernünftigen Wesen erlittener anzusehen sei, dass er auf dem irdischen und auf dem himmlischen Altar geopfert sei[3]. Kurz man sieht, dass Origenes einerseits das historische Leiden Christi nicht in Abrede stellt, andererseits darin die Erscheinung eines Princips sieht, das auch in Anderen ebenso hervortritt, ja dass Christi Tod das Symbol[4] für die Welterlösung wird, in dem man dieselbe anschaut. In Christus ist ihm einerseits der Wendepunkt der Weltgeschichte gegeben, indem die Seelen nun wieder zu dem λόγος sich zurückwenden können, nachdem er ihnen in dieser Seele voll sich geoffenbart hat, daher auch Christus alle Stufen des Geisterreichs durchläuft, um so die allgemeine Apokatastasis zu ermöglichen, andererseits aber soll es der Natur der vernünftigen Creatur entsprechen, dem λόγος sich anzuschliessen, ja selbst vergottet zu werden, so dass in Christus doch nur das vollkommen erscheint, was Alle erreichen sollen[5].

---

[1] Wobei selbst eine Täuschung des Teufels nicht ausgeschlossen ist, der schliesslich Christi Seele nicht behalten kann, nachdem sie ihm als Lösegeld gegeben ist. Comment. in Matth. Tom. 16, 8. 9.

[2] c. Cels. II, 17. 40—42.

[3] De princ. IV, 25 (bei Hieronymus und Justinian). Comm. in Joh. 1, 40. homil. in Lev. I, 3. II, 3.

[4] Aehnlich denkt Origenes über die symbolischen Handlungen der Kirche, indem er zwar einerseits die Taufe anerkennt, andererseits sie durch die Bluttaufe ersetzt sein lässt, exhort. ad Martyr. c. 30, ebenso auch im Abendmahl theils einen wirklichen Genuss des Leibes Christi anzunehmen scheint, theils dasselbe als symbolische Handlung erwähnt, für die er keinerlei besondere Heilsbedeutung in Anspruch nimmt. Vgl. Redepenning a. a. O. 438—444.

[5] Vgl. de princ. III, 6, 8. Von der Seele Christi wird freilich andererseits eine unlösliche Vereinigung mit dem λόγος behauptet, zu der sich die anderen Seelen nicht erheben. Hierin ist eine Ungleichheit im Begriff der Freiheit neben der formalen Gleichheit, da bei allen anderen Seelen die Freiheit stets die Möglichkeit des Abfalls in sich schliesst, bei der Seele Christi ihre einmalige Entscheidung definitive Bedeutung hat. Diese Ungleichheit ist von Athanasius und seinen Nachfolgern bis zur Leugnung der Freiheit bei Christus gesteigert worden.

In dieser ganzen Lehre bildet die Vereinigung mit Gott in dem λόγος den Mittelpunkt, Alles läuft auf das Einswerden mit dem λόγος hinaus. Um so mehr fragt es sich nun, wie ist das Verhältniss dieses λόγος zu Gott dem Vater gedacht? Origenes hat offenbar das Interesse, Gott den Vater in das engste Verhältniss zum λόγος zu setzen, damit wir im Aneignen des λόγος wirklich mit Gott eins werden; denn diese Einheit ist doch das Interesse der christlichen Religion. So begnügt er sich nicht damit, den λόγος erst in der Welt sich voll realisiren zu lassen, wie Tertullian und Hippolytus angenommen hatten. Er will ihn vielmehr dadurch von der weltlichen Sphäre in die göttliche rücken, dass er ihn als ewig vom Vater gezeugt betrachtet. Er will damit sagen, dass er zwar von dem Vater stamme, aber nicht wie die Welt geschaffen sei, da er selbst vielmehr die Welt mitgeschaffen habe[1]. Andererseits aber liegt ihm doch daran, den absoluten Charakter des Vaters festzustellen; daher er doch noch mehr als Irenaeus und Clemens den auf die Welt zugleich gerichteten λόγος von dem Vater unterscheidet. Origenes begründet also in der absoluten göttlichen Sphäre selbst Unterschiede; er wird dazu genöthigt, da einerseits Gott Absolutheit, Einfachheit zugeschrieben werden soll, Gott völlig erhaben ist über Alles[2], andererseits doch wieder Gott Intelligenz, heiligen Willen, Liebe, Mittheilungsfähigkeit haben muss. Das Erste ist durch den Vater vertreten, das Zweite durch den Sohn, durch den er schafft[3]. Der λόγος ist das absolute Abbild des Vaters, man hat in ihm Gott; er ist αὐτοαλήθεια, αὐτολόγος, αὐτοσοφία[4]; aber er ist doch mehr der Welt zugewendeter Gott. Dagegen ist ihm doch der Vater die ῥίζα, πηγὴ πάσης θεότητος; er ist die absolute Ursache. Er erkennt sich selbst besser als der Sohn, weil der Sohn nicht die Aseität des Vaters hat[5]. Der Vater allein ist die ἀρχή. Origenes denkt

---

[1] De princ. I, 2, 7. 10. Was wir im Verhältniss zum λόγος, das ist der λόγος im Verhältniss zum Vater. L. IV. Anakephalaiosis. 28 f.

[2] De princ. I, c. I. c. Cels. 7, 38.

[3] Durch den Sohn ist der Vater allmächtig. De princ. I, 2, 10.

[4] c. Cls. 3, 41. Exh. ad Mart. 47. Vgl. dagegen De princ. I, 2, 13 und das Fragment b. Justinian, wo es heisst, der λόγος sei nicht αὐτοαγαθόν, nicht ἁπλῶς ἀγαθός. Das eine Mal will er den Sohn als göttlich hinstellen, in die göttliche Sphäre im Unterschied vom Geschöpfe erheben, das andere Mal denkt er an die göttliche Aseität, an der der λόγος doch nicht Theil hat, weil er vom Vater, wenn auch ewig, erzeugt ist.

[5] De princ. L. IV, 34. Die Stelle bei Justinian: ὥστε ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατὴρ μειζόνως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ. Dagegen sagt Origenes nach Athanasius de decretis

also den λόγος dem Vater insofern untergeordnet, als der Sohn nicht Ursache seiner selbst ist; aber er repräsentirt Alles an Gott, was mittheilbar ist, und insofern gehört er in die göttliche Sphäre. Die göttliche Einfachheit, Aseität, ist dem Vater allein zukommend; an ihr können wir auch nicht Theil haben. Aber im Sohne haben wir den offenbaren Gott, der durch seine Unveränderlichkeit über die Welt hinausgreift, kein veränderliches Geschöpf ist.

So glaubt Origenes durch seine Logoslehre die christliche Religion als die Religion der ethischen Vereinigung Gottes und des Menschen begreiflich zu machen, indem die Menschen zu der Einheit mit dem Gott-λόγος kommen können, der ja selbst das ewige Abbild des Vaters ist; wenn auch die Absolutheit des Vaters uns nicht zugänglich ist, so ist doch der Vater im Sohne uns zugänglich, und in der Erkenntniss der göttlichen Vernunft wird das Christenthum zuletzt zu der absoluten rationalen ethischen Religion.

Und doch hat Origenes diesen Standpunkt nicht völlig gleichmässig festgehalten. Das zeigt seine Lehre vom Geiste. Origenes hat sich mit Bezug auf das Verhältniss Gottes zur Welt dahin ausgesprochen, dass der Vater die Quelle alles Seins sei, der Sohn seine Beziehung auf die vernünftigen Creaturen habe, der Geist aber nur den Christen bekannt und von den Philosophen nicht einmal geahnt werde, weil er nur in den Gläubigen thätig sei und zur Vollendung führe[1]. Denn da alle Vernunftwesen Antheil haben an der Vernunft und freiem Willen, ob sie böse seien oder nicht, so stehe zu Allen der Sohn in Beziehung; hingegen die Heiligung komme dem heiligen Geiste zu. Es scheint hienach, dass Origenes nicht den λόγος, sondern den heiligen Geist schliesslich zu unserer Heilsquelle macht. Man könnte diese Gedanken mit seiner Subordinationsidee in Beziehung bringen, insofern er auch in Bezug auf die Wirksamkeit Gottes dem Vater den grössten, dem Sohn den mittleren, dem Geist den engsten Wirkungskreis zuschreibt. Allein man würde ihn schwerlich so richtig verstehen. Vielmehr sagt er auf der andern Seite, dass der Sohn bei der Weltschöpfung betheiligt sei, und wenn der Geist nur die Christen umfasst, so sollen doch eben bei der Apokatastasis alle vernünftigen Creaturen den christlichen Standpunkt erreichen; in Wahr-

---

Nicaenae Synodi ed. Thilo S. 70 vom λόγος: σοφίας ὄντος, ᾗ προςέχαρεν (θεός). Das würde auf die Gleichheit hinweisen, wenn Athanasius ihn richtig verstanden hat.

[1] De princ. I, c. 3.

heit also ist das Gebiet des Geistes nicht weniger umfassend als das des Sohnes. Was Origenes vielmehr sagen will, ist dies, dass dem Geiste die vollendende Thätigkeit zukomme. Man könnte hier nun freilich fragen, was der Geist hier noch solle, da ja Alles auf die Vereinigung mit dem λόγος ankomme. Allein wenn man erwägt, dass die Thätigkeit des λόγος sich vor Allem in Christus zeigt, dass diese Eine Seele sich ganz mit dem λόγος geeint hat und ihn objectiv offenbart, so hat er vielleicht dieser objectiven Offenbarung gegenüber die Offenbarung des λόγος in uns auf den göttlichen Geist zurückführen wollen. Dass unsere vernünftige Anlage realisirt und vollendet wird, ist die Wirkung des Geistes. Man würde so das schöpferische, das offenbarende und erlösende, endlich das vollendende Princip in Gott zu unterscheiden haben. Wir kommen erst durch die Thätigkeit des Geistes in die volle Gemeinschaft des λόγος und selbst des Vaters. Die Lehre vom Geiste ist bei Origenes nicht sehr eingehend ausgebildet, wie ja auch Origenes bemerkt, dass man über den Geist in der Kirche noch nicht einig sei, ob er auch für Sohn Gottes zu halten sei[1]. Er hält den Geist für etwas Besonderes, für eine göttliche virtus, ja für eine subsistentia intellectualis, die proprie subsistit[2]; dass er ihn in dieser besonderen Weise von dem λόγος unterscheidet, hat zunächst seinen Grund darin, dass er die in uns wirkende göttliche Kraft sein soll, die göttlich sein muss, wenn wir an Gott Theil haben sollen. Dass er diese nicht als λόγος bezeichnet oder nicht mit dem λόγος identificirt, obgleich wir doch mit dem λόγος geeint werden sollen, ist nur erklärbar, weil er in Christus die hervorragende Offenbarung des λόγος sieht, so dass nun nicht der λόγος direct, sondern der von Christus ausgehende λόγος-Geist uns erfüllt und vollendet. An dieser Stelle zeigt sich übrigens, dass die rationale Richtung der Theologie des Origenes durch die positiv-historische Betrachtungsweise gekreuzt wird, wie er denn auch vor allen Seelen Christus eine exceptionelle Stellung giebt, sofern er allein unauflöslich mit dem λόγος verbunden sein soll, bei ihm also nicht die Freiheit dieselbe Stellung einnimmt, wie bei allen übrigen Geistern. Während er also dem vollen rationalen Standpunkt gemäss auf der einen Seite sagt: wir alle sollen in der Apokatastasis in dieselbe Stellung kommen, wie die Seele Christi, womit erst die volle Gottesgemeinschaft erreicht wäre — so sagt er auf der andern Seite doch wieder: Nur die

---

[1] De princ. I, praefatio, 4.
[2] De princ. I, 1, 3.

Seele Christi hat dieses unmittelbare Verhältniss zum λόγος[1], die anderen Seelen kommen niemals wie er zu einer unauflöslichen Verbindung mit ihm, sie sind nur durch den von dem Christus-λόγος, in dem uns der λόγος offenbar geworden ist, ausgehenden Geist mit dem λόγος verbunden, und dieser Geist ist nur den Offenbarungsträgern bekannt und den Gläubigen, nicht den Philosophen und Denkern; ihm haftet also etwas Supernaturales an. Hier kommt also in die Durchführung der rationalen Religion ein vermittelndes historisches Element, die Seele Christi, welche eine Ausnahmestellung einnimmt und in dem System der frei sich entscheidenden Seelen insofern eine Abnormität ist, als ihre Entscheidung allein allen übrigen Seelen gegenüber unwiderruflich ist. Insofern freilich diese Entscheidung eine freie ist, kann sie scheinbar in das System passen. In Wahrheit aber begründet ihre Unwiderruflichkeit ein Aufhören der Wahlfreiheit, während diese den Anderen als Möglichkeit eines neuen Abfalls bleibt. Und doch scheint er andererseits auch die andern Geister Christo gleich zu stellen, wenn er es so sehr ihrer vernünftigen Natur entsprechend ansieht, am λόγος Theil zu haben, dass sie durch Freiheit mit Hülfe seiner Pädagogie, die keineswegs nur in Christus gegeben ist, sich wieder zu der Einheit mit dem λόγος erheben, in ihm selig sein, in ihm die volle γνῶσις auch des Weltzusammenhanges gewinnen, ja mit dem Vater selbst eins werden können. Wenn er trotzdem für sie die Möglichkeit eines neuen Falles in Aussicht nimmt, so führt das darauf, dass er in dem freien Willen neben der in der Welt vorhandenen Vernunft ein irrationales Princip in der Welt anerkennt. Und dieses irrationale Element hängt am Ende wieder, abgesehen von dem wirklichen Fall, in dem es sich nun einmal thatsächlich zeigt, damit zusammen, dass der göttlichen Monas gegenüber eben doch schliesslich die Welt eine unvollkommene Grösse bleibt, die um ihrer Endlichkeit willen, die eben in dem wandelbaren freien Willen hervortritt, zu einer dauernden Einheit mit dem absolut einfachen und erhabenen Gott nicht kommen kann. Und doch hat andererseits Origenes auch wieder hervorgehoben, dass wir wie Christi Seele in volle Einheit mit dem Vater sollen kommen können, wenn Gott Alles in Allem wird.

Es sei hier nur noch darauf hingewiesen, dass im Anschluss an die historische Erscheinung des λόγος in Christus, die Origenes zwar noch auf die freie Entscheidung der Seele Christi, die ursprünglich allen andern

---

[1] De princ. L. IV Anaceph. 31.

Seelen gleich sein sollte, zurückführt, die er aber andererseits doch durch die unlösliche Verbindung mit dem λόγος über die anderen Seelen erhebt, Athanasius einen supernaturalen Zug in die Christologie und Erlösungslehre brachte, der sich dann fortwährend steigerte und zu einer Zurückstellung der menschlichen und weltlichen Seite überhaupt gegenüber der göttlichen Transcendenz führte, die auch für die Ethik bedenklich wurde und die Religion mehr metaphysisch als metaphysisch-ethisch gestaltete.

Aber auch in Bezug auf das Verhältniss des λόγος zum Vater kam Origenes bei dem Versuch, die ewige Zeugung näher vorzustellen, über Schwankungen nicht hinaus, indem er bald diese Zeugung als eine nothwendige, nach Art einer Emanation, als ἀποῤῥοία beschrieb, bald den Sohn als den aus Gott hervorgehenden Willen bezeichnete, oder gar den Sohn als aus dem Willen des Vaters hervorgehend beschrieb[1]. Wir sehen hier ein Schwanken in Gottes immanenter Action, ob sie eine nothwendige oder freie sein sollte. Je mehr er den Vater als selbstgenugsame μονάς betrachtete, um so mehr musste er dazu neigen, die Zeugung auf göttlichen Willen zurückzuführen; je mehr er aber doch wieder Gott mittheilsam denken wollte, um so mehr musste er den Sohn als seiner Natur entstammend ansehen, die zur Offenbarung drängte. Je mehr der Sohn Product des Willens war, um so weniger konnte er das Innerste des Vaters mittheilen; je mehr aber doch Origenes die Gottesgemeinschaft suchte, um so mehr musste ihm daran liegen, wirklich göttliches Wesen, göttliche Natur im Sohne zu sehen. Beiden Interessen, dem der Welterhabenheit und dem der Mittheilsamkeit Gottes, hat Origenes in diesem Schwanken Ausdruck gegeben, ohne das Verhältniss beider genauer zu präcisiren.

Eben damit hängt es nun aber auch zusammen, dass Origenes einerseits unsere Einheit mit Gott in der Einheit mit dem λόγος findet, so dass wir durch seine Nachahmung theilhaft werden der göttlichen Natur (De princ. IV, Anac. 31), andererseits doch wieder bemerkt, dass wir mit dem Vater selbst auch ohne dauernde Vermittelung des λόγος unmittelbar eins werden können (De princ. III, 6, 8. In Joh. Tom. XX, 7). Denn wenn der Vater die absolute Monas ist, wenn der λόγος subordinirt ist, so kann auch nicht durch ihn die volle Einheit mit Gott erreicht werden. Nur wenn er selbst Gott ist und sofern er es ist, können wir in ihm an Gott Theil haben. Hier spricht sich im Gottesbegriff des Origenes noch

---

[1] Vgl. De princ. I, 2, 4. 5. Er ist natura filius. L. IV, Anaceph. 28. De princ. I, 2, 9. Er geht hervor wie der splendor ex luce I, 2. 7.

ein Schwanken aus. Gott ist einerseits absolute metaphysische Monas, als solche unzugänglich, andererseits mittheilsam, gerechte ordnende Liebe und als solche zugänglich. Geradeso wie der Mensch einerseits für Gott völlig empfänglich ist, andererseits doch wieder durch seine Wahlfreiheit als endliches Wesen nicht zu unlöslicher Einheit mit Gott befähigt scheint.

Trotz all dieser Unebenheiten darf man doch nicht übersehen, dass Origenes unter allen christlichen Denkern des Alterthums bei Weitem der umfassendste ist. Sein Gedanke, den Glauben zum Erkennen zu erweitern und seine Kühnheit, mit der er den Problemen der Erkenntniss nachgeht, ist einzigartig. Auch ist es gerade zu loben, dass, wenn er einmal eine christliche Weltanschauung ausbilden wollte, er sie auf eine breite Basis stellte und die kosmologischen und psychologischen Probleme (die Frage nach dem Körper eingeschlossen), ebenfalls mit ins Auge fasste. Denn wenn man ihm daraus einen Vorwurf machen wollte, so muss man nur erwägen, wohin es führte, wenn man bei Ausbildung einer christlichen Weltanschauung diese ignoriren wollte. Vermöge seiner Logoslehre hat er den christlichen Gedanken zum Ausdruck gebracht, dass die geschaffenen Seelen für die Einheit mit dem λόγος, der alles Göttliche, was mittheilbar ist, besitzt, bestimmt sind und sie erreichen können. Das Christenthum ist so absolute rationale Religion. Zugleich macht er diese Gottesgemeinschaft vom Willen abhängig und bestimmt sie dadurch ethisch. Ebenso hat er es verstanden, die rationale und populäre Form des Christenthums mit einander zu vermitteln, indem ihm neben dem buchstäblichen der allegorische und pneumatische Schriftsinn zur Verfügung steht und die sinnlich-populären Formen zu Symbolen für einen allgemeingültigen geistigen Inhalt werden. Auch seine Christologie hat einen modernen Zug, insofern er die Empfänglichkeit der Seele Christi für den λόγος zur Basis für die Gottmenschheit macht. Ebenso aber bleibt er nicht bei der Christologie stehen, sondern stellt Christus in den Zusammenhang des Geisterreichs und macht den gesammten Process des Geisterreichs zum Gegenstand der Erkenntniss. Die Einheit Christi mit dem λόγος können auf Anregung seiner Offenbarung hin auch die übrigen Geister gewinnen. Auch das ist ethisch gedacht, dass die Zusammenordnung der Geister pädagogisch bestimmt ist und dass je nach ihrem Verhältniss zum λόγος ihre Körper und ihre äussere Lage beschaffen sind, sowie dass schliesslich die gesammte Geisterwelt erlöst werden soll. Origenes hat für seine Zeit gezeigt, wie es möglich ist, den christlichen Inhalt, wie er in populärer

Form gegeben ist, zugleich auf seinen Kern durch Erkennen zurückzuführen, ohne Erkennen und Glauben zu entzweien. Die Idee der Pädagogie leistet ihm hier die besten Dienste. Indem er aber zugleich den rationalen Charakter der christlichen Religion heraushebt, hat er ihre Allgemeingültigkeit als Weltreligion zur Erkenntniss gebracht.

Origenes ist der letzte grosse Denker, der unserem Zeitraum zur Zierde gereicht. Ueberblicken wir diesen Abschnitt, so haben wir im Abendland und im Morgenland hervorragende Geister, die sich der Aufgabe unterziehen, das Christenthum als Totalanschauung zu verstehen, wie sie denn auch alle als Apologeten für den geschlossenen Charakter des Christenthums als der wahren und höheren Philosophie einstehen. Sie repräsentiren die Hauptströmungen ihrer Zeit. Sie sind es auch, welche die Ansätze für die künftige Festsetzung der Dogmen geben. Ein Dogma im strengen Sinne giebt es noch nicht. Was etwa gemeinsame Ueberzeugung ist, wird in den von ihnen gebildeten regulae fidei niedergelegt. Daneben haben wir im Anschluss an das Taufsymbol die Ausbildung des Apostolicums und die Festsetzung des Kanons, die aber noch keine endgültige ist, und die auch noch nicht in allen Kirchen gleichmässig zur Durchführung gekommen ist. Das Gewicht dieser Auctoritäten, insbesondere aber der kirchlichen Auctorität, die sie alle schliesslich trägt, ist erst in den folgenden Streitigkeiten zur vollen Geltung gekommen. Daher auch das Werden dieser Auctoritäten zunächst als die Basis für die folgende Entwickelung kurz zu berücksichtigen ist. Es ist die kirchliche Auctorität um so bedeutsamer in den Vordergrund getreten, je mannigfaltiger noch die Ansätze waren, welche zur Bildung von Dogmen führen konnten, so dass man es schliesslich im Interesse der inneren Einheit der Kirche, die sich in ihrer Lehre documentiren sollte, für nöthig hielt, eine kirchliche Entscheidung zu treffen, umsomehr, als die äussere Einheit der Kirche mit ihrer Organisation beständig an Straffheit wuchs.

Dritter Abschnitt.

Die Entwickelung der Lehre als kirchlich approbirter. Die Entwickelung des trinitarisch-christologischen Dogmas bis zu seinem vorläufigen Abschluss durch Athanasius und von Athanasius bis Johannes Damascenus.

I. Bis zum Concil von Constantinopel 381. Bildung des trinitarischen Dogma's.

Das Charakteristische dieser Entwickelung ist dies, dass sich die Kirche der Lehrstreitigkeiten bemächtigt und dass die Männer, welche hier massgebend sind, zwar auch noch den Versuch machen, für sich ihre christliche Ueberzeugung theoretisch auszubilden, aber es doch wesentlich thun, in der bewussten Absicht, ihre Lehre zur kirchlichgültigen Ansicht zu erheben, und so die freie Forschung mit den Entscheidungen kirchlicher Majoritäten verquicken, eben damit aber auch an Freiheit und Weite des Blickes einbüssen. Wir haben deshalb hier Zweierlei zu betrachten, einmal, wie es dazu gekommen ist, dass die Kirche solche Auctorität gewann, sodann, welche Gegensätze es waren und wie die Gegensätze vorbereitet waren, die zum Austrag gebracht wurden. Die formelle und die inhaltliche Seite stehen hier in der innigsten Beziehung zu einander; man kann die Entwickelung der Lehre nicht verstehen, wenn man nicht zugleich die Entstehung der kirchlichen Auctorität in's Auge fasst, die für den christlichen Orient zunächst nur die Bedeutung hatte, dass mit der Kirche eine feste Lehrauctorität sich bildete. Diese gewann erst ihr volles Gewicht, als sie zugleich das Ansehen und die Macht des Staates zu ihrer Stütze erhielt. Wir sind hier genöthigt, theilweise etwas weiter zurückzugreifen.

1. Die Entwickelung der Lehrauctoritäten.

Die genauere Betrachtung dieser Seite gehört in die Kirchengeschichte und greift zum Theil in die der Einleitungswissenschaft zugehörige Geschichte des Kanons ein; wir werden uns deshalb hier nur

an die Hauptmomente halten. Gehen wir auf die Anfänge zurück, so sind die Auctoritäten, die man hatte, einmal das alte Testament, dem gegenüber man sich aber die Freiheit durch Interpretation wahrte, indem man das alte Testament christlich deutete und ihm so einen neuen über es selbst doch hinausgehenden Sinn unterlegte. Weiter ist Christus Auctorität; aber indem schon Paulus den Geist Christi als fortwirkende Kraft nahezu mit Christus identificirt hatte, war hier der auctoritative Charakter Christi durch die Immanenz Christi in der Seele sehr stark abgeschwächt. Wir finden allerdings daneben das κήρυγμα, das Erlebnisse Christi und die Bedeutung derselben in der missionirenden Thätigkeit verkündet. Auch legt man auf Sprüche Christi grosses Gewicht. Aber man darf nicht übersehen, dass neben alledem in der Gemeinde die Prophetie eine grosse Rolle spielte, welche auf freie Weise den christlichen Inhalt producirte. Die Kirche ist noch Gemeinde, die Einheit der Gemeinden ist nicht weiter organisirt. Eine gewisse Reaction rufen die häretischen Richtungen hervor: man bemerkt in den Pastoralbriefen schon das Gewichtlegen auf die gesunde Lehre, die Betonung des Amtes der Vorsteher[1], wenn auch der Episkopat vom Presbyterat noch nicht unterschieden ist. Es ist schon der Ansatz zu zusammenfassenden Formeln, vielleicht zunächst im Cultus[2], ebenso der Ansatz zu kurzen Summen der christlichen Sittlichkeit in Haustafeln[3] in den späteren neutestamentlichen Schriften gegeben. Bei den apostolischen Vätern finden wir die Betonung der Tradition, die παράδοσις, παραδόσεις, λόγος κανὼν παραδόσεως, μαθήματα, διδαχή; dazu gehören auch vor Allem die Berichte von Christi Reden und Thaten, die mündlich tradirt und schriftlich fixirt werden. Eine Literatur ist für den Kultus vorhanden, Schriften, die verlesen werden, so die Schriften des Paulus, ebenso aber auch eine Reihe Anderer[4], insbesondere der Hirte des Hermas. Ein Kanon neutestamentlicher Schriften existirt nicht. Aus dem Cultus heraus bildete sich der Kanon. Die Geschichte Jesu, die Leseschriften für den Gottesdienst sind das Material, aus dem der Kanon des neuen Testaments

[1] Vgl. auch Clemens Rom. ad Kor. 40—44. Noch in der διδαχή c. 15 sind die Propheten neben den Bischöfen und Diakonen. Schon Clem. ad Kor. 42 wird die Stellung der Vorsteher auf die Apostel zurückgeführt.

[2] z. B. 1. Tim. 3, 16.

[3] Eph., Col., 1. Petr., Pastoralbriefe.

[4] In den verschiedenen Kirchen waren verschiedene Schriften in Gebrauch, z. B. verschiedene Evangelien, der Aegypter, des Petrus u. s. w., acta Pauli u. s. w., Apokalypsen z. B. des Petrus; Barnabasbrief, Didache, 1. Clemens, 2. Clemens.

wurde, von dem wir vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts keine Spur haben[1]. Zunächst ist es vielmehr die Tradition und die Organisation, die besonders im Gegensatz gegen die Ketzer geltend gemacht wird. Die Bischöfe gewinnen immer mehr die Stellung der Vertreter der Einheit der Gemeinde; mit dem Bischof muss man sich zusammenschliessen, er gewährt auch den Halt der Tradition. Ignaz spielt hier eine besondere Rolle; der Bischof ist nach ihm Stellvertreter Gottes. Auch hat Ignaz schon auf die καθολικὴ ἐκκλησία hingewiesen[2]. Je mehr die Unmittelbarkeit des Glaubens zurücktrat, je mehr benöthigt man der äusseren Auctorität, um den Glauben festzustellen, zugleich um zu verhindern, dass die prophetische Willkür in das Häretische ausartet. Die Tradition wird besonders gewahrt im Anschluss an die zwölf Apostel, wie das schon die διδαχή und Clemens zeigt; die sedes apostolicae[3], die Bischofssitze, an welchen die Erinnerung an die Apostel am lebhaftesten war, wo die Apostel selbst gewirkt und gelitten hatten, gewinnen besondere Auctorität. Die Tradition steht stets im engsten Zusammenhange mit der organisirten Lehrauctorität, worin von vorn herein angelegt ist, was sich später erst voll herausstellte, dass die Tradition auch mit der Bestimmung der Lehre durch bischöfliche Auctorität aufs engste verbunden wird, was nach verschiedenen Seiten eigenthümliche Früchte zeitigt, besonders dies, dass schliesslich die historische Tradition und die Fortbildnng der Lehre vermengt[4] wurden, ja dies, dass man neue durch bischöfliche Auctorität garantirte Lehre als Tradition behandelte, d. h. that, als hätte sie immer gegolten, und dass so die neu festgesetzte Lehre auch als Tradition galt.

Der Kanon aber wurde theils nach der Rücksicht ausgewählt, dass man apostolische Schriften haben wollte, theils wurde die Auswahl inhaltlich durch das, was als gemeinsame Ueberzeugung galt, durch die Glaubensregel bestimmt, was im Gegensatz gegen die Häretiker nothwendig war. (Kanon des Marcion).

---

[1] Vgl. Overbeck, zur Geschichte des Kanon 1880. Holtzmann, Kanon und Tradition. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons, 2 Bd. 1888—92. Harnack, das neue Testament um 200, 1889. Weiss, Einleitung in das neue T. S.21 f.

[2] Smyrn. c. 8. 9. Was der Bischof für die Einzelgemeinde, ist Christus für die Kirche.

[3] Iren. 3, 3, 1—4. V, praefatio. V, 20 Tertull. De praescr. 32. 21. Diese feste Tradition stellt man der gnostischen Geheimtradition entgegen.

[4] Vgl. z. B. Iren. adv. haer. IV, 26, 2.

Der gemeinsame Inhalt des Glaubens wurde zunächst in verhältnissmässig freier Weise festgestellt. So lange nicht die Kirche gemeinsam durch ihre Organisation sich aussprechen konnte, suchte man sich an die verhältnissmässig doch immer noch freie Tradition, insbesondere an den sedes apostolicae zu binden. In dieser Hinsicht ist der Montanismus[1] noch im zweiten Jahrhundert eine höchst interessante Erscheinung, insofern er den freien Prophetengeist gegenüber der Feststellung der Sitte und Lehre durch Tradition und amtliche Organisation noch energisch zu vertheidigen suchte, wenn wir auch, wenigstens bei Tertullian, eine Combination mit der Tradition insofern finden, als dieser auch in seiner montanistischen Periode zugleich auf den gemeinsamen Lehrgrund zurückzugehen für nötig fand, so dass hier der freie prophetische Geist mit der Annahme des allgemein in der Kirche Anerkannten verbunden wird, also die Vorstellung besteht, dass auf dem gemeinsamen Grund noch Neues hervorgebracht werden könne. An die Stelle des prophetischen Geistes tritt dann weiterhin die freie Ausgestaltung der Lehre, wie wir das auch schon bei Tertullian, besonders aber bei den Alexandrinern finden. Die regula fidei ist da die gemeinsame Grundlage, über die hinaus man die Lehre in freier Weise concret ausgestaltete.

Die Form, in der sich die Anerkennung des Gemeinsamen zeigt, schloss sich an das Taufbekenntniss an. Man hatte bei der Aufnahme in die Gemeinde ein Taufsymbol abzulegen. Anfangs wurde zwar nur auf den Namen Jesu getauft, wie noch die Apostelgeschichte zeigt, dann auf die Trinität, wobei aber Vater, Sohn und Geist noch unbestimmt (ökonomisch, subordinatianisch u. s. w.) genommen wurden. Hieran schloss sich als an den Grundstock eine Erweiterung, die zu dem sogenannten Apostolicum sich ausgestaltete. Es scheint hier die römische Gemeinde vorangegangen zu sein. Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts ist das römische Symbol bekannt[2], das ausser der Höllenfahrt und dem

---

[1] Bonwetsch, die Geschichte des Montanismus 1881. Hilgenfeld, Ketzergeschichte. Voigt, eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes 1891. Belck, Geschichte des Montanismus 1883. Schwegler, d. Mont. u. die christl. Kirche des 2. Jahrh. 1841.

[2] So Harnack, Dogmengesch. I, 258. Andere setzen es noch etwas früher an. Vgl. über das Apostolicum: Caspari, Ungedruckte, unbeachtete u. wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols 1866—75. Alte u. neue Quellen z. Geschichte d. Taufsymb. 1879. Hahn, Bibliothek der Symbole, 2 A. 1877. Kattenbusch, das apostolische Symbol I, 1894. Swete, the apostles creed 1894. Zahn, das apost. Symbol 1892.

ewigen Leben, sowie der Kirche als Gemeinde der Heiligen, schon alles Wesentliche des Apostolicums enthält. Andererseits hat sich dieses Bekenntniss in der Kirche nur allmählich verbreitet, da Clemens Alex. z. B. es noch nicht zu kennen scheint. Der trinitarischen Ordnung des Bekenntnisses folgt nun auch die Glaubensregel, die wir bei den verschiedenen Vätern finden, die dem gemeinsamen Glauben Ausdruck geben soll, auf Grund dessen sie ihre weiteren Erörterungen der Lehre ausführen. Hier befinden wir uns in einem sehr charakteristischen Stadium. Wenn schon auf die fest formulirte Gestalt des Taufbekenntnisses grosses Gewicht wäre gelegt worden, so wäre es schwer begreiflich, warum die betreffenden Väter daneben eine Glaubensregel aufstellten, die so mannigfach war in ihrer Form, dass der in den wesentlichen Punkten zusammenstimmende Inhalt doch von jedem der hervorragenderen Väter in concreten Bestimmtheiten modificirt vorgetragen wird. Man sieht hier das Stadium der Entwickelung, in welchem noch ein Spielraum für eine freie Speculation übrig war, da das Dogma noch keine feste Gestalt angenommen hatte, ja man es auch noch gar nicht forderte, die Formeln schon fest zu fixiren, sondern sich vielmehr noch eine gewisse Freiheit vorbehielt, da die Kirche noch keine officiell entscheidende Instanz besass[1]. Tertullian, der in seinem Montanismus einerseits noch der Freiheit des Geistes in den prophetischen Offenbarungen freien Spielraum lassen wollte, hat daneben doch mit der Berufung auf die apostolische Tradition mehrfach die Glaubensregel aufgestellt, die wie alle uns erhaltenen Glaubensregeln theils mit Beziehung auf die bekämpften für häretisch gehaltenen Lehren theils mit Beziehung auf die eigene Theologie modificirt ist, sogar bei

---

[1] Irenäus beruft sich zwar auf den Einklang der ganzen Kirche advers. Haeres. V, 20. I, 10, 2. Aber er giebt doch die Glaubensregel in freier Weise wieder, so dass seine Theologie darin anklingt. So sehr man sich des gemeinsamen Glaubensschatzes bewusst war, man bannte ihn doch noch nicht in Formeln. Die freie Prophetie, die immer mehr eingeschränkt wurde, hielt sich nun doch noch in Form der frei auf dem gemeinsamen Glauben erbauten Lehre. Die Glaubensregeln der Väter kann man wenigstens nicht in dem Sinne als Interpretationen des Taufsymbols bezeichnen, dass sie dadurch noch mehr hätten den Glauben einengen wollen; sondern sie eignen sich dasselbe auf ihre Weise an, wie es ihrer Theologie entspricht. Nun besteht allerdings ein Unterschied zwischen den mehr kirchlichen Abendländern und den Alexandrinern, da die ersteren ihre Erkenntniss zugleich als Glauben der Gemeinde auffassen, die Alexandriner dagegen zwischen Gemeindeglauben und Gnosis unterscheiden. Aber auch die Abendländer wollen doch zugleich noch eine rationale Erkenntniss, s. o. S. 66 f. 71 f., besonders Tertullian.

ihm selbst an verschiedenen Stellen nicht völlig übereinstimmend lautet. Tertullian mit seinem Montanismus zeigt schliesslich doch, wie nicht nur der Prophetismus durch feste Traditionen mehr beschränkt ist, und sich im Wesentlichen nur noch auf mehr gesetzlich gefärbte ethische Bestimmungen zurückzieht, sondern wie an die Stelle der unmittelbar inspirirten Propheten, die noch keine zusammenhängende Erkenntniss zu geben vermochten, nun die christlichen Denker mit ihrer zusammenhängenden Lehre treten. Wir sind hier noch in dem glücklichen Stadium, wo die Auctorität der Kirche noch nicht genug ausgebreitet, noch nicht einheitlich genug organisirt ist, um die freie Production zu hindern, während man andererseits doch das Bedürfniss hat, den Ketzern wie der griechisch-römischen Philosophie durch Bildung einer geschlossenen Weltansicht sich überlegen zu zeigen. Das Bedürfniss, durch Mittel der Tradition, der Lehrauctorität, der Organisation, die Gegner abzuwehren überwucherte noch nicht das Bedürfniss, sich inhaltlich den Gegnern überlegen zu zeigen. Die Glaubensregel stellt das Stadium dar, in welchem mit der Tradition und dem Gemeindeglauben die freie Speculation sich noch verträgt. Es sei dies noch an ein paar Beispielen gezeigt.

Wir finden eine Erweiterung des Taufsymbols schon bei Ignaz ad Trallianos c. 9, wo die wahrhafte Geburt Christi, die Annahme seines Leibes, sein wahres Leiden, sein Essen und Trinken, sein wahrer Tod, die Auferweckung durch den Vater betont wird, was zum grossen Theil gegen die Doketen gerichtet ist[1]. Bei Irenaeus findet sich die regula fidei c. H. I, 10 § 1, die damit eingeleitet wird, dass die über den Erdkreis ausgebreitete Kirche von den Aposteln und deren Schülern den Glauben empfangen habe an Gott den Schöpfer von Allem, ferner wird betont die leibliche Himmelfahrt Christi; ferner das Reden des heiligen Geistes κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας καὶ τὰς ἐλεύσεις, seiner Theorie von der Weltentwickelung und dem λόγος entsprechend, die allgemeine ἀνακεφαλάιωσις, die allgemeine Auferstehung, das ewige Feuer des Gerichts und das ewige Leben für die Gerechten, die die ἐντολαὶ bewahrt haben, die ἀφθαρσία und δόξα αἰωνία, was seinem starken eschatologischen Interesse entspricht. Ebenso adv. Haeres III, 4 § 1. 2., da wird aus-

[1] So sagt er ad Eph. 9, Die Christen sollen Bausteine sein im Tempel des Vaters, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρὸς, ἀναφερόμειοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μεχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρὸς, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι ἁγίῳ· ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ἡ ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν. Hier ist die trinitarische Grundform deutlich, wenn auch noch bildlich unbestimmt.

drücklich gesagt: Wenn die Apostel keine Schriften hinterlassen hätten, so müsse man ihren Traditionen folgen, die sie denen übergeben hätten, die sie den Gemeinden anvertraut hätten. Dieser hängen ohne Tinte und Papier die an, welche durch den Geist das Heil in den Herzen haben und die alte Tradition sorgfältig bewahren. Von Christus wird gesagt, dass er aus Liebe zu seinem figmentum die generatio ex virgine sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo. Adv. Haeres. IV. 33, § 7 wird von Christo geredet, δι' οὗ τὰ πάντα und von seinen οἰκονομίαι, δι' ὧν ἄνθρωπος ἐγένετο ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ und von dem heiligen Geist σκηνοβατοῦν τὰς οἰκονομίας πατρός τε καὶ υἱοῦ καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις. Hier ist der allgemeine Glaube nach den Ideen des Irenaeus über die Oekonomieen modificirt. Aehnliches finden wir bei Tertullian de virginibus velandis I adv. Praxcam 2. In der Einleitung sagt er: immer, und jetzt mehr, ut instructiores per paracletum deductorem scilicet omnis veritatis, glauben wir: An Einen Gott sub hac dispensatione, quam oeconomiam dicimus, an den Sohn hominem et Deum, Filium hominis et filium Dei, der den heiligen Geist vom Himmel gesandt habe, den sanctificator derer, die glauben. In de praescript. haeret. c. 13 ist von dem Verbum primo omnium demissum die Rede, das sich im alten Testament geoffenbart, auf Erden die nova lex und die nova promissio coelorum verkündet habe, das gesandt habe vicariam vim Spiritus sancti, qui credentes agat, das facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione Gericht halten wird. Cyprian dagegen sagt Ep. 70: credo remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, Novatian de Trinitate[1] erwähnt den Glauben an den heiligen Geist, olim ecclesiae repromissum, sed statutis temporum opportunitatibus redditum. Origenes endlich hat die regula fidei in der praefatio § 4—6 zu de principiis gegeben, und zeichnet sich dadurch aus, dass er den gemeinsamen Glauben auf das präciseste von dem unterscheiden will, was dem freien Forschen überlassen ist. Aber auch diesen giebt er in Modificationen, die auf seine speciellen Ansichten hindeuten. Gott sei der Gott Aller von Adam, Christus sei ante omnem creaturam natus ex Patre und nachdem er in Allem dem Vater gedient hat, ist er zuletzt se ipsum exinaniens Mensch geworden et homo factus, mansit quod erat, Deus. Ferner sei an Ehre und Würde dem Vater und Sohne sociatus der heilige Geist, ob er natus vel innatus sei oder ob er für

---

[1] c. 1. 9. 29.

Gottes Sohn zu halten sei, sei nicht entschieden. Aber sicher sei, dass der heilige Geist derselbe sei in den Alten und in denen, die in adventu Christi inspirirt sind. Ferner betont er die Freiheit, omnem animam rationabilem esse liberi artitrii et voluntatis. Ueber Teufel und Engel stehe fest, dass, aber nicht wie sie seien, dass die Welt einen Anfang habe, stehe fest, aber nicht was vor dieser Welt gewesen sei. Ferner stehe fest, dass die heiligen Schriften durch den heiligen Geist inspirirt seien, ebenso aber, dass sie nicht bloss den Sinn haben, der in manifesto sei. Was er hier aussagt als regula fidei, wird zugleich als apostolica praedicatio angesehen. Man sieht also, bei all diesen Männern stellt die Glaubensregel einen Theil der Tradition dar, die aber nicht wörtlich fixirt ist, sondern bei allem Bestreben der Betreffenden den allgemeinen Glauben auszusprechen, doch individuelle Modificationen enthält; es ist freie Gemeinüberzeugung, die sich hier ausspricht, nicht ohne durch die bekennenden Personen individuell modificirt zu sein. Sie correspondirt der concreten Lehrbildung der einzelnen Lehrer, welche auf eine christliche Weltanschauung hinarbeiten; diese Lehrbildung ist noch im Flusse, hat noch einen mehr persönlichen Charakter, ist der Ersatz für die verschwindende προφητεία. Das methodische Erkennen tritt an Stelle der unmittelbaren Inspiration, es weiss sich an den christlichen Glauben gebunden, will aber deshalb nicht freie Erkenntniss aufgeben.

Trotzdem beginnt hier doch die Kirche mit ihrer Tradition theils im Taufsymbol, theils in der regula fidei sich geltend zu machen. Ebenso hat sie, zunächst wohl um sich gegen die Ketzer zu schützen, den neutestamentlichen Kanon festgestellt. Aus den Schriften, welche im Gottesdienst vorgelesen wurden, traf man die Auswahl und war, wie Harnack wahrscheinlich gemacht hat, dazu durch Marcion veranlasst, der im Gegensatz zum alten Testament, das er nicht anerkannte, einen neuen Kanon aus den Paulinischen Schriften und seinem modificirten Lucas-Evangelium zusammenstellte. Dieser gnostischen Sammlung bemüht man sich eine andere Sammlung entgegenzusetzen, in der auch die anderen Apostel vertreten sein sollten, neben den Evangelien die Apostelgeschichte acta omnium apostolorum nach dem Muratorischen Fragment, dazu kamen noch Briefe anderer Apostel, Jacobus, Petrus, schliesslich auch Johannes. Von einem Kanon ist erst die Rede bei Irenaeus, Tertullian, Melito von Sardes, dagegen zeigt das Diatessaron des Tatian, dass noch kein Kanon gesammelt sein kann, ebenso die früheren Montanisten und die das Johannesevangelium bestreitenden

Aloger. Wir haben erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts einen Kanon, auch wieder zuerst in der römischen und kleinasiatischen Kirche. Clemens Alex. scheint dagegen noch keinen festen Kanon zu kennen. Wie sehr im Einzelnen die Auswahl schwankte, zeigt sich daran, dass Origenes nicht nur Antilegomena nennt, die ja ebenfalls noch der Kanon des Euseb aufzählt[1], sondern auch noch den Hirten des Hermas für kanonisch hält, während Tertullian[2] und Origenes zuerst die Sammlung als neues Testament bezeichnen. Das dogmengeschichtlich Bedeutsame[3] ist aber dies, dass wieder die kirchliche Auctorität schliesslich den Kanon feststellt. Der verdächtige 60 Kanon des Concils von Laodicea (um 360) setzt ausdrücklich den Umfang des Kanon fest, wobei die Apokalypse und die alttestamentlichen Apokryphen noch ausgeschlossen waren. Jedenfalls wird aber im 59 Kanon darauf hingewiesen, dass die ἀκανόνιστα βιβλία von der Vorlesung im Kultus auszuschliessen seien, die der rechten Tradition nicht entsprächen. Die ἰδιωτικοὶ ψαλμοί sollen nicht gebraucht und nur die kanonischen Schriften gelesen werden. Auf den Concilien zu Karthago 393 und 397 hat Augustin dann den Kanon endgültig mit alttestamentlichen Apokryphen und Apokalypse festgestellt. Es ist hier zunächst interessant, dass das Bedürfniss eines neutestamentlichen Kanons erst so spät empfunden wird, während allerdings einzelne Schriften von jeher zur Erbauung verlesen wurden. Ueber die Auswahl entschied aber die Kirche. In Wahrheit ist also der Kanon als Sammlung Product der Kirche. Man hat hier ein Buch, auf das man sich beruft und das nun als inspirirt gilt und zur absoluten Auctorität wird. Diese Auctorität wird ihm von der Kirche beigelegt. Die Schrift ist also in Bezug auf ihre Auswahl und Auctorität zunächst von der Auctorität der Kirche abhängig. Wenn nun auch die vorhandene Sammlung in ihrer Auctorität für selbstständig erklärt wird, indem ihr Sufficienz und Inspiration beigelegt wird, so sind das doch alles Prädicate, die die Kirche von ihr aussagt. Ihre Auctorität tritt natürlich nie mit der Auctorität der Kirche in Widerspruch, sondern wird nur gegen

---

[1] Hist. eccl. III, 25. Er unterscheidet Homologumena, Antilegomena und νόθα, rechnet unter die Antilegomena Jacob., Judae, 2. Petri, 2. und 3. Joh. und Apokalypse während er als νόθα die Acta Pauli, den Hirten, Apokal. Petri, Barnabas, Apost. Constitutionen ausscheidet.

[2] Tertullian ad v. Marc. IV, I. Orig. de princ. IV, 1. Der Erste hält das Buch Henoch für kanonisch.

[3] Das Einzelne über die verschiedenen Schriften gehört in die Geschichte des Kanon.

andere Schriften, denen man diese Auctorität nicht zuschrieb, und gegen die Ketzer ausgespielt, die man mit ihrer Auctorität bekämpfte. Aber gerade hier zeigt sich auf das Deutlichste wieder die Abhängigkeit von der Kirche, indem man die Auslegungen der Ketzer durch die regula fidei beseitigte, also die Tradition zur Norm für die Interpretation der Schrift machte. So ergiebt sich der Hauptsache nach, dass die Kirche durch die Sammlung des Kanon sich eine Stütze verschafft hat, auf die sie sich berufen konnte. Das Christenthum war nun Buchreligion geworden, wobei sich aber doch für die Kirche von selbst verstand, dass dieses Buch im kirchlichen Interesse interpretirt wurde. Uebrigens ist, abgesehen von der regula fidei, die Interpretation der Schrift für die freie Ausgestaltung der Lehre doch im Wesentlichen nicht hinderlich gewesen, weil man mittels der Interpretation, die zunächst durchaus keinen strenghistorischen und grammatischen Charakter trug, schliesslich die Schrift allegorisch sagen lassen konnte, was man auch aus anderen Gründen für gut fand[1]. Daran dachte natürlich Niemand, in unserem Sinne die Schrift historisch zu erforschen. Vielmehr verstand sich von selbst, dass sie mit der regula fidei zusammenstimme oder dass die von Einzelnen aufgestellten Lehren nach der Meinung dieser in ihr enthalten sein mussten. Dass man die Schrift nach der eigenen Ansicht allegorisch interpretirte, war der Ausweg, wie man die einmal kirchlich festgestellte Schriftauctorität mit der eigenen Speculation vermittelte, ohne in der Selbstständigkeit des Forschens zu sehr eingeschränkt zu sein. Es befestigte sich allerdings durch die Feststellung des Kanon die Vorstellung von der besonderen Vorzüglichkeit einer bestimmten Zeit, nemlich der Urzeit und von den Urkunden dieser Zeit, die als absolute Offenbarung galten; aber diese Vorstellung von der Auctorität der apostolischen Zeit war durch die kirchlich-apostolische Tradition im Grunde genommen auch schon geschaffen und wurde durch die Fixirung des Kanons nur verstärkt. Was damit auf die Dauer hätte eingeschränkt werden können, das wäre das Bewusstsein davon gewesen, dass auch die gegenwärtige Zeit noch heiligen Geist habe, was durch die

[1] Vgl. besonders in dieser Hinsicht die Grundsätze des Origenes. Das alte Testament wurde nun natürlich, obgleich seine Inspiration nicht bezweifelt wurde, doch dem neuen insofern untergeordnet, als es nach dem neuen interpretirt, als Vorbereitung des im neuen Testament Erfüllten angesehen wurde, wie denn Origenes sogar behauptet, die Inspiration des alten Testaments sei nur vermittels des neuen zu erkennen. Origenes de princ. IV, 1 f. Eine nüchterne, mehr grammatisch-historische Interpretation hat Lucian der Märtyrer begonnen; sie kam in der späteren antiochenischen Schule auf die Höhe.

Prophetie noch vom Montanismus aufrecht erhalten war. Indess führte hiezu die Kanonfixirung doch nicht, da die Kirche sie nur vollzogen hatte, um dadurch ihre eigene Position zu stärken, nicht um für die Gegenwart zu Gunsten der Vergangenheit abzudanken. Das zeigte sich darin, dass in fortschreitendem Maasse die Kirche die Lehrbildung selbst beeinflusste, und damit die freie Production der Erkenntniss, die die Prophetie eine Zeit lang ersetzte, einschränkte, dass sie das, was sie an prophetischem Geist der Einzelnen und an persönlichem Charakter einbüsste, durch ihre Organisation zu ersetzen suchte, indem sie in Kirchenversammlungen über die Wahrheit der Lehre zu entscheiden unternahm und so in ihre Organisation den prophetischen Geist bannte, die auch schliesslich im fraglichen Falle zu entscheiden hatte, wie die Schrift zu verstehen sei, und dabei dem immer mehr traditionellen Geist entsprechend die Fiction bildete, dass ihre Entscheidungen das feststellen, was immer gewesen sei. Zu dieser Ausgestaltung des Einflusses der Kirche kam es theils durch die immer gesteigerten Theorieen über die Kirche, theils durch die fortschreitende kirchliche Organisation.

Die Lehre von der Kirche[1] trug in den ersten Jahrhunderten noch einen schwankenden Charakter. Irenaeus hat das bekannte Wort: „ubi ecclesia, ibi spiritus, ubi spiritus, illic ecclesia et omnis gratia“[2], die Kirche ist das Paradies in dieser Welt, sie hat Brot des Lebens, sie ernährt und erzieht. Damit ist zwar, wie es scheint, die Gnade an die Kirche geknüpft. Aber ein wirkliches Merkmal dafür, wo die Kirche sei, ist noch nicht gegeben. Doch hat nach Irenaeus die Kirche schon den Charakter der Allgemeinheit (katholisch) und der Apostolicität[3], der reinen Lehre durch die Tradition, nur ist die Allgemeinheit und Einheit der Kirche bei ihm noch nicht durch andere äusserliche Kennzeichen festgestellt, als die gemeinsame Wahrheit und Tradition. Im Orient ist bei Clemens die Kirche die Gemeinschaft der Gnostiker[4]; sie gewinnt dadurch einen persönlichen Charakter und hat als Gemeinschaft verhältnissmässig geringe Bedeutung[5]; und wenn auch Origenes gelegentlich den Satz anerkennt,

[1] In diesem Zusammenhange kommt wesentlich die Lehrauctorität der Kirche in Betracht. Die praktische Bedeutung derselben wird in dem folgenden Abschnitt zur Sprache kommen.

[2] Adv. Haeres. IV, 31, 3. III, 24, 1. V, 20.

[3] Adv. Haeres. V, 20. I, 10 § 1 f.

[4] Strom. VII, 5, κατ᾽ ἐπίγνωσιν ἁγίαν γενομένην ἐκκλησίαν VII, 16. S. 540. οἱ δὲ ἐν ἐπιστήμῃ ἡ ἐκκλησία ἡ ἀληθής.

[5] Interessant ist, dass er die Kirche als Jungfrau und Mutter zugleich bezeichnet,

dass ausser der Kirche kein Heil sei, so ist sie ihm doch hauptsächlich Verkündigerin der apostolischen Tradition. Da aber für ihn doch die Gnosis über der Pistis steht, so tritt für die Gnostiker die populäre kirchliche Gemeinschaft, die ja doch die Gnosis nicht verschafft, zurück. Noch die Montanisten hatten der kirchlichen Organisation das Streben entgegengestellt, die Kirche mehr in der Gemeinschaft der Geistbeseelten zu finden, und neigten nach dieser Seite zu einem ausschliessenden Verfahren, um eine möglichst reine Kirche herzustellen. Schon etwas anders steht die Sache im Novatianischen Streite, wo es sich auch um die Reinheit der Kirche handelt, insbesondere in Bezug auf die lapsi, zugleich aber auch um die organisatorische Frage, ob der Bischof allein oder mit seinen Presbytern die Einheit der Kirche vertrete. Cyprian entschied nicht bloss zu Gunsten des Bischofs, sondern legte auch auf die Einheit der Kirche[1] das grösste Gewicht, die er in der römischen Kirche repräsentirt sah. Ausser der Einen Kirche sollte kein Heil sein; sie ist heilig durch die Bischöfe, in denen auch ihre Einheit repräsentirt ist, und nur das ist noch nicht klar entschieden, ob die Heiligkeit der Bischöfe in ihrem Amte oder in ihrer Person garantirt ist[2]; diese Frage wurde im donatistischen Streite acut, in welchem die Donatisten die Reinheit der Kirche wenigstens von der Heiligkeit der Personen der Bischöfe abhängig machten, während Optatus von Mileve und insbesondere Augustin sich dafür entschieden, dass durch die Ordination dem Priester ein indelebler Charakter zukomme und die Kirche als erziehende Grösse ihre erscheinende Heiligkeit, Wahrhaftigkeit, Einheit, in dem bischöflichen Amte habe. Die Kirche besteht hienach im Wesentlichen in der Einheit der Bischöfe; Clerus und Laien sind scharf unterschieden; die Bischöfe haben die laici zu regieren. Ausser der Kirche ist kein Heil. Die Kirche ist aber in

---

was mit Maria in Parallele steht. Paed. 1, 6. Er sagt freilich gleich darauf auch wieder, der λόγος sei dem Unmündigen eine Mutter. Von Maria redet er zwar an dieser Stelle nicht. Aber er lässt sie vielleicht doch als Jungfrau auch nach der Geburt gelten. Cfr. Strom. VII, 16. Ed. Migne S. 529. Er erwähnt Solche, die diese Ansicht haben, ohne sie zu tadeln. Es wäre eine interessante Aufgabe, die Entstehung von Dogmen aus der unbestimmten Bildersprache zu verfolgen, deren Bilder dann in Realitäten umgesetzt werden. Vgl. übrigens den trefflichen Aufsatz von Benrath, zur Geschichte der Marienverehrung. Studien und Kritiken 1886. H. 1 u. 2.

[1] De unitate ecclesiae.

[2] Vgl. über Cyprian: Peters, d. heil. Cyprian 1877. Fechtrup, d. heil. Cyprian 1878. O. Ritschl, Cypr. v. K. u. die Verfassung d. Kirche 1885. Cyprian erkennt übrigens noch an, dass das Volk den Bischof mit wählen dürfe und die Unwürdigen ablehnen dürfe. Epist. 67, 3. 65, 4.

der Einheit der Bischöfe gegeben; der episcopatus ist Einer schon nach Cyprian (unit. eccl. c. 5). Diese Grundsätze gewannen nun im Orient im Wesentlichen nur die Bedeutung, dass man die Erkenntniss, auf die man ein so grosses Gewicht legte, in streitigen Fällen von den Synoden der Bischöfe entscheiden liess. Die Kirche wurde so die Inhaberin der Wahrheit durch die Organisation ihrer Bischöfe, die in Concilien ihre Entscheidung gaben. Dass diese Entscheidungen unfehlbaren Charakter haben sollten, nahmen anfangs die Unterlegenen nicht ohne Weiteres an. Zur Anerkennung der Unfehlbarkeit der Concilien verhalf dann doch einmal die Ausdehnung der einheitlichen Organisation über die ganze Christenheit, d. h. der ökumenische Charakter der Concilien, sodann aber die Hülfe des Staates, welche den Widerstand gegen Concilsbeschlüsse mit Gewalt beseitigte, freilich auch auf die Beschlüsse selbst oft genug wirkte.

Uebersehen wir diese Entwickelung, so ist Folgendes erreicht. Nachdem zunächst die Bischöfe als die Träger der apostolischen Tradition und der apostolischen Succession anerkannt und die Presbyter zurückgedrängt waren, hat sich nun die Kirche zur Einheit zusammengeschlossen in der Einheit der Bischöfe und kann in Concilien über die Lehre endgültig entscheiden. Sie hat einen Kanon, über den sie verfügt, indem sie denselben im strittigen Falle auslegt. Die regula fidei, die zuerst in freier Form vorhanden war, wird nun auf die Auctorität des Episkopates gegründet, der als Einheit über die Lehre die letzte Entscheidung hat. Die Tradition wird voll anerkannt, was aber nicht hindert, dass zugleich durch die Entscheidungen der organisirten Kirche das Dogma präcisirt wird; um diese Entscheidungen mit der Tradition und Schrift in Einklang zu halten, wird der Ansicht Vorschub geleistet, dass die Präcisirung des Dogmas im Sinne des Alterthums geschehen sei und mit der richtig erklärten Schrift übereinstimme. So haben wir einen Auctoritätsapparat, dessen Entscheidungen für die Wahrheit einer Lehre maassgebend sind, und dies ist das für den Orient Bedeutsame. Es ist doch nicht zufällig, dass dieselbe Synode von Nicaea, welche über die λόγος-Lehre entschied, zugleich durch die Festsetzung der Patriarchate die Kirchenverfassung vorläufig abschloss, wenn auch freilich zu beachten ist, dass die Lehrentscheidung des Nicaenum in der Kirche keineswegs unangefochten blieb, insbesondere eine starke Partei, die Eusebianer, überhaupt der dogmatisch-kirchlichen Formulirung in origenistischem Geiste abhold war, so dass die Auctorität des Concils sich erst durch die Festsetzungen von Constantinopel 381 befestigte. Das ist eben das Charakteristische der Bewegungen nach Origenes, dass es sich

nicht mehr um eine Darstellung der christlichen Weltanschauung im Interesse des Erkennens handelt, sondern um bestimmte, wenn auch sehr wichtige dogmatische Einzelfragen, über die man bei der immer stärker hervortretenden Mannigfaltigkeit der Ansichten und dem immer stärker sich geltend machenden Einheitsbedürfniss der Kirche eine endgültige Entscheidung herbeiführen wollte. Andererseits liegt es auch in der Natur der Sache, dass je mehr sich die Kirchlichkeit der Lehre in den Vordergrund schob, um so mehr es sich nur um einzelne dogmatische Bestimmungen, nicht um ein einheitliches gedachtes Lehrsystem handeln konnte. Denn die kirchlichen Präcisirungen können sich der Natur der Sache nach nur auf kurze Formeln reduciren, ohne auf den inneren Zusammenhang derselben einzugehen. Es handelte sich zunächst um die Bestimmung des trinitarischen Dogmas.

2. Die Ausbildung des trinitarischen Dogma's.

Wenn man einmal auf eine bestimmte Seite des christlichen Erkennens sich richtete, so war es durchaus natürlich, die Centrallehre ins Auge zu fassen, die das eigenthümlich christlich bestimmte Verhältniss Gottes zu der Welt betraf, wie es in Christus angeschaut wurde. Die Einheit Gottes und des Menschen, die das Christenthum als Religion der Gottmenschheit und Versöhnung zur Darstellung zu bringen hat, schloss mit Nothwendigkeit den Ebjonitismus wie den Doketismus aus. Wir haben gesehen, wie man mit Hülfe der λόγος-Lehre das Christenthum als eine einheitliche Grösse zu fassen suchte, indem man in dieser Lehre Schöpfung und Erlösung verknüpfte, den Process der Geschichte als einen einheitlichen zu verstehen und der ethischen Seite der Gottmenschheit immer mehr gerecht zu werden sich bemühte. Die Alexandriner Clemens und Origenes zeigten diese Entwickelung auf der der Zeit erreichbaren Höhe. Allein die λόγος-Lehre, so sehr sie sich dadurch empfahl, dass sie das Christenthum als einheitliche und vernünftige Religion zum Bewusstsein brachte, hatte doch noch Bedenken zurückgelassen, die gerade das centrale Problem der Einigung Gottes und des Menschen betrafen. Denn so günstig es war in dem λόγος, Gott als mittheilsam vorzustellen, so schwierig blieb diese Vorstellung doch angesichts des Begriffs Gottes des Vaters als der absolut einfachen und unveränderlichen Monas. Wenn Gott wirklich diese Monas war, so liess sie doch consequenter Weise keine Hypostase neben sich zu. Es sind die monarchianischen Richtungen, welche an dieses Bedenken immer wieder anknüpfen konnten. Die Logoslehre hatte bisher

keine befriedigende Antwort auf die Frage geben können, wie der λόγος zu der göttlichen Monas sich stelle, da Tertullian und Hippolyt die göttliche Unveränderlichkeit des Wortes und das Werden des Sohnes als Hypostase neben einander gestellt, Origenes aber bei der ewigen Zeugung die Entstehung des Sohnes, ob aus der göttlichen Natur des Vaters oder ob aus seinem Willen, unbestimmt gelassen, ausserdem alle drei das Uebergewicht des Vaters über die anderen Hypostasen noch mehr oder weniger festgehalten hatten, eine Subordination, die doch wieder einem Polytheismus in milderer Form zusteuern konnte. Wenn also das Verhältniss des λόγος zu der Monas nicht klar war, so trug auch die Logoslehre wie es schien, nichts zu der Lösung der Frage bei, wie Gott in der Welt sich offenbaren könne, und sie schien überflüssig.

Wenn nun vollends innerhalb der λόγος-Lehre sich Schwierigkeiten auch in Bezug auf die Vereinigung des Menschen mit dem λόγος zeigten, indem hier die Unveränderlichkeit des λόγος mit der Veränderlichkeit des Menschen zusammenstiess, die Erhabenheit des λόγος über Leiden und Tod mit dem Tod und Leiden des Menschen, so war es doppelt begreiflich, wenn die monarchianischen Versuche in immer feineren Formen wiederkehrten.

Auch bei ihnen finden wir den Versuch, das Grundproblem der Vereinigung Gottes und des Menschen zu lösen, doppelt bestimmt — einmal so, dass die Gottheit als Monas in die Welt eingehend gedacht wird, sodann so, dass die Gottheit mehr über die Welt erhaben, ihr fern vorgestellt wird und die Bewegung zu der Gottheit von Seiten der Welt stattfindet, insbesondere indem die Menschheit mit ihrem Willen der Gottheit sich zu nahen sucht. Es ist zunächst unsere Aufgabe, diese monarchianischen Versuche zu verfolgen, die einen in sich abgerundeten Process darzustellen scheinen, bis sie in den beiden Extremen des Sabellianismus und Arianismus die Höhe erreichen. Wollte sich gegenüber diesen consequenten Formen des Monarchianismus die λόγος-Lehre behaupten, so konnte das nur geschehen durch den Versuch, das Verhältniss des λόγος zum Vater so zu bestimmen, dass der polytheistische Schein des Subordinationismus vermieden würde, und zugleich in Verbindung hiermit auch das Problem der Vereinigung Gottes und des Menschen, des Unveränderlichen, Ewigen und des Veränderlichen, Zeitlichen, Leidensfähigen befriedigender zu lösen. Dieser Versuch wurde von Athanasius und den kappadocischen Vätern gemacht. Zwischen beiden Richtungen, der monarchianischen und der Athanasianischen, suchten die Origenisten unter Führung des Eusebius

von Caesarea eine mittlere Stellung einzunehmen, wobei sie in den dogmatischen Bestimmungen unbestimmter blieben, aber auch bewusst das Fixiren kirchlicher Formeln für verfehlt hielten. Es ist unsere Aufgabe, alle drei Richtungen zu schildern, wobei wir ebenfalls, um den Gang deutlich zu vergegenwärtigen, theilweise auf die frühere Zeit zurückgreifen.

Ich beginne mit dem Monarchianismus, dessen verschiedene Stadien kurz zu durchlaufen sind.

a. Der Monarchianismus in der Opposition gegen die λόγος-Christologie.[1]

Betrachten wir zuerst diejenige monarchianische Linie, welche Gott über die Welt erhaben vorstellt und so von der menschlichen Seite aus die Vereinigung Gottes und des Menschen zu begreifen suchte! Dieser Richtung eignet von vorne herein kritische Schärfe; sie bietet ein berechtigtes Gegengewicht gegen die phantastische und naturalistisch mystische Richtung, die sich mit Vorliebe — namentlich in der späteren Entwickelung — in der ihrer Natur nach unbestimmten Bildersprache ergieng und im Nothfalle, wenn ihr Versuch, das Dogma zu bestimmen, in Widersprüchen zu scheitern drohte, schliesslich in das göttliche Geheimniss sich zurückzog.

Diesen Charakter nüchternen Denkens hatten schon die Aloger[2], die die λόγος-Lehre ablehnten, Gegner der Montanisten und doketischer Gnostiker. Sie scheinen Christus als einen Menschen angesehen zu haben, der die Gottheit des Vaters in sich habe, wie sie denn auch seine wunderbare Geburt annahmen. Dagegen verwarfen sie die Präexistenz Christi und wie die Apokalypse, so besonders das Johannesevangelium, das sie dem Cerinth zuschrieben, und übten an demselben literarische Kritik, indem sie es mit den von ihnen anerkannten drei anderen Evangelien confrontierten.

Eine ähnliche Richtung haben die beiden Theodote, Theodot der Byzantiner und Theodotus τραπεζίτης, insofern sie ebenfalls auf das menschliche Leben Jesu das Gewicht legten. Nach Euseb. H. Eccl. V, 28 soll Theodot der Byzantiner Christus für einen ψιλὸς ἄνθρωπος erklärt haben, was aber seine Schüler nicht thaten, wie denn auch er selbst die Jung-

---

[1] Hilgenfeld, Ketzergeschichte. Baur, Trinität u. Menschwerdung. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von d. Person Christi. Quellen: Hippolyt Refut. VII, 35. 36. X, 23. Euseb. H. e. V, 28. Epiphanius haeres. 51 (Aloger). 54 (Theodot. Byz.)

[2] Vgl. Epiphanius haeres. 51. Philastrius de haeres. c. 60.

frauengeburt annahm, die der heilige Geist überschattet habe. Nach Hippolyt[1] soll Christus oder der Geist bei der Taufe auf Jesus wegen seiner Frömmigkeit herabgekommen sein, aber Christus soll nicht Gott sein. Offenbar ist die Meinung, er sei mit göttlicher Kraft ausgestatteter Mensch. Aehnlich dachten auch sein Namensbruder[2] (Refut VII, 36) und Artemon, der auch dem λόγος keine besondere Stelle liess. Christus ist Mensch, der wegen seiner moralischen Vortrefflichkeit und durch die Ausstattung seiner jungfräulichen Geburt über die Propheten erhaben sei. Er ist ihnen mit göttlichem Geist gesalbter Mensch; den Sohn Gottes und den Geist hat er nicht vom Vater unterschieden. Artemon bezeichnet es vielmehr als eine Neuerung, dass man Christus Gott nenne. Seine Ansicht hat er mit exegetischen Gründen zu vertheidigen gesucht[3].

Diese Richtung hat eine umfassendere Begründung in der Lehre des Paul von Samosata[4] gefunden, der als Anhänger des Artemon verurtheilt wurde. Er ging ebenfalls von einem völlig monarchianischen Gottesbegriff aus. Der λόγος ist nur in Gott, was die Vernunft im Menschen, er ist nicht von dem Vater unterschieden. Christus will er κάτωθεν begreifen; er will ihn von der menschlichen Seite aus sich verständlich machen. Die Einheit des Menschen mit Gott führt er zurück auf Christi Tugend, durch die er der göttlichen Gnade theilhaft geworden ist. Der Vater wohnt als göttliche Vernunft in ihm nicht οὐσιωδῶς, sondern κατὰ ποιότητα. Er ist durch die göttliche Kraft, die in ihm wohnt, in der Tugend fortgeschritten, bis er um seiner προκοπή willen vergöttlicht wird, seine Tugend ist göttlich belohnt; durch seinen Willen ist er mit Gott geeint. Wenn er den Ausdruck λόγος προφορικός auf Christus sollte angewendet haben, so hat er es nur in dem Sinne gemeint, dass der Vater mit seiner Vernunft in Christo gewirkt habe auf Grund des guten Willens, den er hatte. Die σοφία wohnte in ihm wie in einem Tempel. Wenn er sich des Ausdruckes ὁμοούσιος bedient hat, so kann er damit natürlich nicht gemeint haben, dass Christus dem Vater wesensgleich sei als λόγος, sondern vielleicht, dass beide auf gleiche Weise persönlich seien,

---

[1] Refut. X, 23. VII, 35. Er setzt hinzu, Andere hätten gesagt, er sei Gott nach der Auferstehung. Tertullian, de praescriptione haer. 53. Pseudotertullian. adv. omn. haeres. c. 23. 24.

[2] Nur soll Christus κατ' εἰκόνα Μελχισεδὲκ τυγχάνειν, der als δύναμις μεγίστη bezeichnet wird.

[3] Theodoret. haer. Fab. 2, 4. Euseb. h. e. V, 28.

[4] Euseb. h. e. VII, 27—30. Theodoret. haer. Fab. 2, 8. Epiphan. haeres. 65. Athanas. de Synodis c. 26.

wie ihm auch Epiphanius eine Doppelpersönlichkeit vorwirft (Haer. 65,7). Im Zusammenhang mit Paul von Samosata ist Lucian der Märtyrer. Ob das Bekenntniss, das sich die Synode von Antiochien 341 aneignete, ihm zuzuschreiben ist, ist fraglich; es ist wohl jedenfalls überarbeitet, Harnack[1] nennt ihn den Arius vor Arius. Jedenfalls hat er auch die μοναρχία in Gott betont und die Willenseinheit Christi mit Gott hervorgehoben. Dass er Aristoteliker war, spricht dafür, dass es ihm um Schärfe und Nüchternheit des Denkens zu thun war. Ebenso ist er exegetisch der Begründer der antiochenischen Schule. Ob er aber nicht doch auch Einflüsse von Origenes erfahren hat, ist fraglich. Eusebius von Nicomedien der übrigens für Arius eintrat, wenn auch nicht dessen Lehre völlig theilte, ist sein Schüler. Jedenfalls geht er über Paul v. Samosata hinaus, insofern er zwar den λόγος nicht der τάξις und δόξα nach mit dem Vater identificirte, ihm auch die Ewigkeit abspricht, aber ihn doch als ein Mittelwesen betrachtet, das von Gott vor den Aeonen gezeugt sei, des συμφωνίᾳ mit Gott übereinstimmt[2]. Er zeigt, wie die monarchianische Richtung sich mit der Lehre des Origenes zu combiniren beginnt. Denn da Origenes auch die Monas des Vaters als die ἀρχή und πηγή anerkannte, und deshalb den Sohn subordinirte, wenn er ihn auch sonst als ewiggezeugt in die göttliche Sphäre erhob, so war für den strengen Monarchianer nur nothwendig, diese Subordination soweit durchzuführen, dass der λόγος auf die kosmische Seite zu stehen kam, d. h. den Subordinatianismus consequent durchzuführen; in dieser Richtung scheint Lucian gearbeitet zu haben. Mag aber dem sein wie ihm wolle, jedenfalls setzte sich der Monarchianismus, der Gott der Welt fern, über sie erhaben denkt und die Christologie von der endlichen Seite construirte, in der Weise fort, dass man ein geschichtliches übermenschliches Wesen, das Mensch werden und dann Gott nahe kommen sollte, zwischen Gott und den Menschen einschob. Der Arianismus ist gewiss deistisch und bleibt bei der Erhabenheit Gottes über die Welt, ist streng monistisch; aber er nimmt zu dieser jüdischen Basis einen halb polytheistischen Einschlag in seinem Mittelwesen von λόγος, das Mensch werden und so die Einheit von Gott und Mensch vollziehen soll.

Arius[3] knüpfte an eine Entwicklung an, in welcher die Gott-

---

[1] Dogmengeschichte II, 184.

[2] Soviel scheint doch aus seinem Bekenntniss hervorzugehen, wenn es auch überarbeitet ist.

[3] Wir sind von ihm unterrichtet durch Fragmente seiner θαλία bei Athanas. contra

gleichheit des Sohnes ebenso wie die Subordination desselben vertreten war; er hat das Verdienst, durch präcises scharfes Denken unerbittlich die Consequenz gezogen zu haben, die die Identification des Vaters mit der Monas forderte, dass der Sohn in die geschöpfliche Stellung herabgedrückt würde. Er hält den Abstand zwischen Gott und der Welt in der göttlichen Einfachheit und Erhabenheit begründet. Gott ist ἄναρχος, μονώτατος, ἀδιαίρετος. Die Art, wie man auf Grund dieser Vorstellung das Verhältniss von Gott und Mensch bestimmen konnte, war vom Menschen aus einmal der Versuch einer ethischen Annäherung an Gott. Diese Richtung hatte Paul von Samosata eingeschlagen; ja auch Origenes hatte das Verhältniss der Creatur, auch der Seele Christi zu Gott, auf den freien Willen basirt. Eine andere Möglichkeit war die, die Vereinigung mit der überschwenglichen Monas nach Art der Neuplatoniker auf mystischem Wege zu suchen. Wir finden in dem Arianismus beide Wege vertreten. Den ersten schlug Arius ein, den zweiten Aetius und Eunomius, soviel sich sehen lässt.

Nach Arius[1] ist Gott so weltfern, dass zwischen der Welt und Gott ein Mittler sein muss, der zwar nicht Gott ist, der aber in seiner Einheit die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit birgt und so den Uebergang von Gott zur Welt bildet. Wäre der λόγος nun in Gott selbst, so würde dadurch die göttliche Einfachheit und Erhabenheit gestört. Er steht vielmehr auf Seiten der Schöpfung; er ist nicht aus Gottes Wesen hervorgegangen, denn der Vater ist nicht der Nothwendigkeit unterworfen; er stammt vielmehr aus dem Willen des Vaters, ist vor der Zeit, aber nicht ewig geschaffen, sondern beginnt alles Zeitliche. Die Formel ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν sollte diesem Gedanken Ausdruck geben, dass er als Mittler an der Spitze der Schöpfung steht, aber nicht der göttlichen Sphäre zugerechnet werden kann. Die Arianer unterscheiden κτίζειν und δημιουργεῖν[2]. Das Erste thut der Vater, das Zweite ist die Aufgabe des Sohnes, denn der Vater, als schlechthin unveränderlich, kann nicht veränderliche Dinge hervorbringen. Dies thut vielmehr der Sohn als Mittelwesen. Von dem Sohne sagt er nun aus, er sei veränderlich, als Geschöpf, ebenso aber auch er sei unveränderlich. Man hat diesen Widerspruch auszugleichen gesucht, indem man annahm, das letzte sei seine frühere, das erste seine spätere

---

Arianos u. de synodis, durch seinen Brief an Alexander und an Euseb. v. Nicomedien. Epiph. haeres. 69, 6—8. Vgl. Voigt, die Lehre des Athanasius 1881. Boehringer a. a. O. Bd. VI. 1874. Gwatkin, studies of Arianism. 1882.

[1] Vgl. Koelling, Geschichte d. Arianischen Härese. 2 Bd. 1874, 1883.

[2] Athanas. c. Ar. II, 25.

Ansicht. Allein da er auch später zugleich von dem Geschaffensein in der Zeit und von der Unveränderlichkeit des λόγος spricht[1], so wird man seine Meinung vielleicht besser treffen, wenn man ihm zuschreibt, dass der λόγος als Geschöpf zwar veränderlich sei und freien Willen habe, aber andererseits doch von diesem Willen einen solchen Gebrauch gemacht habe, dass er nach seinem Willen unveränderlich geworden sei, und dass Gott, weil er voraussah, dass er im Guten beharren werde, ihm seine Herrlichkeit verliehen und ihn zur Weisheit, zum Sohne gemacht habe. Bei alledem bleibt er doch von Gott unterschieden, ist ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος. Wenn er ihn nun doch wieder Gott[2] nennt, so kann das nur in demselben Sinne sein, wie der δεύτερος θεός des Philo gemeint ist; er ist nur nach seinen Willen mit Gott eins, nicht nach seiner Natur; weil er aber gut ist, ist er doch Gott und giebt den Geschöpfen alles Gute. Seine Vollkommenheit ist nicht die des Vaters; wie jedes Geschöpf hat er nur ein Maass des Erkennens und so kann auch er den unendlichen Gott nicht erkennen. Οὔτε γιγνώσκειν τελείως καὶ ἀκριβῶς δύναται ὁ λόγος τὸν αὐτοῦ πατέρα[3]. Er erkennt nur κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν. Er kann als Geschöpf nicht einmal sein eigenes Wesen recht erkennen. Er kann also auch Gott nicht vollkommen offenbaren. Wenn Arius nun ein solches Mittelwesen zwischen Gott und die Welt einschob und dieses Mensch werden lassen wollte, und die möglichste Einheit des Menschen mit Gott durch die Vereinigung dieses Mittelwesens mit dem Menschen herstellen wollte, so ergab sich die Schwierigkeit, dass er zwei geschöpfliche Willen, den des λόγος und den des Menschen, mit einander hätte verbinden müssen. Da dies in einem Geschöpf sich nicht realisiren liess, so lehrte er nun, dass der λόγος die menschliche Seele vertreten und nur einen menschlichen Leib angenommen habe. So hat er nun auch in menschlicher Gestalt seine Tugend bewährt und ist auch so als Sohn angenommen und durch den rechten Gebrauch seiner Freiheit vergottet[4]. Wenn Arius auf diese Weise eine nothdürftige Einheit Gottes und des Menschen in Christo herzustellen schien, so war doch durch seine Theorie in Wahrheit das nicht erreicht; denn der λόγος hatte einerseits geschöpf-

---

[1] Vgl. Epiph. Haeres. 69, 6, ἀναλλοίωτος καὶ πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἤτοι ὁρισθῇ ἤτοι θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγένητος γὰρ οὐκ ἦν.

[2] πλήρης θεός Epiph. haeres. 69, 6.

[3] C. Arian. I, 6.

[4] c. Ar. I, 5 c. 9.

liche Stellung, andererseits aber war Christus auch nicht wahrer Mensch, weil er an Stelle der menschlichen Seele den λόγος hatte. Nur wenn er den λόγος wie eine menschliche Seele betrachtet hätte, hätte er können mit vollem Recht von einer Vergottung Christi durch Tugend wie Paul von Samosata reden, und selbst dann wäre er doch immer nur nach dem Willen Gott genaht, dem göttlichen Wesen aber als Geschöpf ferngeblieben.

Es ist merkwürdig, dass während Arius die Unerkennbarkeit Gottes behauptet, mit derselben Dialektik Aetius[1] und Eunomius[2] die Erkennbarkeit Gottes vertheidigten[3]. Sie warfen ihren Gegnern eine unbestimmte Bildersprache vor, ein Vorwurf, dessen Berechtigung man nicht ganz abstreiten kann. Im Grunde aber läuft ihre Behauptung der Erkennbarkeit Gottes auf dasselbe hinaus, wie die Behauptung des Arius von seiner Unerkennbarkeit. Wir erkennen nemlich, dass Gott absolut einfach, ἀσύγκριτος, in sich nicht unterschieden sei. Wir wissen von Gott, was er ist, aber doch läuft das nur eben darauf hinaus, dass er die absolute μονάς ist[4]. Daher kann auch wieder gesagt werden: Kein Wort könne das Unaussprechliche und Undenkbare des Göttlichen aussprechen; aus seinen Energieen können wir Gott nicht erkennen[5]. Denn alles Geschöpfliche offenbart ihn uns nicht. Wir können ihn auch nicht aus der schöpferischen Wirksamkeit des Sohnes erkennen. Das Erzeugte und Unerzeugte stehen in einem absoluten Gegensatz. Von dem, was dem Einen zugeschrieben wird, muss dem Andern das Gegentheil zukommen. Gott kann sein Wesen nicht mittheilen; es kann kein Anderes an Gott Theil nehmen, weil das der Einfachheit Gottes widersprechen würde. Sie fordern Präcision der Begriffe, aber nur um zu zeigen, dass wir Gott nur als das absolut erhabene einfache Wesen erfassen können, dass kein Begriff für ihn genügt, dass Gott ohne Grösse, ohne Eigen-

---

[1] Epiph. haer. 76, 11.

[2] Gregor Nyss. c. Eunomium, L. XII. Wir haben von ihm ein Glaubensbekenntniss, das er dem Theodosius übergeben hat (bei Socrates V, 10 Anm. des Valesius) und eine Apologie: Fabricius bibl. graec. Vol. 8. S. 253—305. Philostorgius hist. eccl. III, 15. IV, 12. Theodoret. haer. Fabul. IV, 3. Basilius, Ἀντιῤῥητικὸς κατὰ δυσσεβοῦς Εὐνομίου.

[3] Socrates h. e. IV, 7. ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται.

[4] Das wird namentlich gegen die Unterschiede in Gott selbst geltend gemacht. Es kann nicht in Gott Gezeugtes sein, da er nicht sich selbst Ursache ist, weil er jede αἰτία übersteigt. Epiph. Haer. 76, 11 No. 3. 4.

[5] Apol. 20.

schaften, ohne Form sei[1]. Auch der Name des Vaters genügt nicht. Dieser Ausdruck bezeichnet nur das Verhältniss des aus seinem Willen Hervorgegangenen zu ihm, ist nicht eine Bezeichnung von Gott an sich. Kurz wenn Eunomius die Erkennbarkeit Gottes behauptet, so ist im Grunde diese Erkenntniss nur die von der absoluten Erhabenheit Gottes über alles Geschöpfliche. Wenn er nun aber fortfährt, da das Verhältniss Gottes zur Welt nichts mit dem Wesen Gottes zu thun habe, so sei es nur durch den Willen bestimmt, die Aehnlichkeit zwischen Vater und Sohn beziehe sich nur auf den Willen, der Sohn sei Werkzeug des göttlichen Willens, so beruht das auf einer scharfen Unterscheidung von Wesen und Willen in Gott[2]; durch die Ableitung der Welt aus Gottes Willen will er ihre Zufälligkeit bezeichnen. Der Sohn ist ihm zwar gegenüber der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt der Einheitsrepräsentant der Welt; er ist γέννημα τοῦ ἀγεννήτου οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ποίημα τοῦ ἀποιήτου οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων. Er ist Bild und Siegel der ganzen göttlichen Wirksamkeit, der ἐνέργεια τοῦ παντοκράτορος und ihm insofern ähnlich[3]; er ist der Eingeborene Gottes; diese ἐνέργεια, mit der Gott den Sohn hervorbringt, ist in Gott Gegenstand des göttlichen Vorauswissens. Als der Erstgeborene hat der Sohn seine Würde[4]. Aber das Alles will doch nicht viel besagen. Denn das Erzeugte ist ein Zufälliges. Der Sohn und seine Welt ist ein Entstandenes und wieder Vergehendes. Er ist ja nur Erzeugniss des göttlichen Willens und kann uns das göttliche Wesen nicht offenbaren[5]. Wir können zwar versuchen mit Hülfe des Sohnes uns zu Gott zu erheben; aber, was wir mit seiner Hülfe erreichen können, genügt doch nicht. Wir müssen die göttliche Substanz selbst erkennen; wir sollen nicht in seiner ἐνέργεια, nicht im Zufälligen stehen bleiben. Wenn wir Gott selbst nicht erkennen können, sind wir keine Christen. Alle Präcision des Erkennens soll also nur dazu dienen, dass wir uns nicht falsche Begriffe von Gott bilden, dass wir nicht bei der ἐνέργεια, bei dem Willen, bei dem Zufälligen stehen bleiben, sondern uns zu der absoluten Substanz, zu der absoluten μονάς selbst

---

[1] Apol. 11.

[2] Apol. 23.

[3] Apol. 24. 28.

[4] Vgl. s. ἔκθεσις πίστεως bei Sokrates 5, 10. Κύριος γάρ ἐστι καὶ βασιλεὺς τῆς δόξης ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ θεός. Die Kirchenväter sagen, Eunomius treibe Götzendienst, wenn er Christus göttlich verehre.

[5] Apol. 9. 27. Die Energie Gottes in Hervorbringung des Sohnes und der Welt vergeht. Apol. 23. 26.

erheben. In Wahrheit will er durch das begriffliche Denken hindurch sich über alles Endliche, auch über den Sohn erheben zu Gott selbst. Die aristotelische Begriffsschärfe verbindet sich hier schliesslich mit dem Neuplatonismus. Wenn also Eunomius dem Sohne Willen zuschreibt, die ganze Welt als Product göttlichen Willens ansieht, so gewinnt das bei ihm doch einen anderen Sinn als bei Arius, der auf die Uebereinstimmung des Sohnes und des Fleisch gewordenen Sohnes Christi mit dem Vater im Willen das Hauptgewicht legt. Hier wird der Wille nur als das Zufällige betrachtet und metaphysisch transcendirt. Hier soll die göttliche Substanz selbst erreicht werden. Wir sollen über alles Geschöpfliche zu Gott selbst uns erheben, wir sollen den Vater unmittelbar erkennen; nur dabei können wir uns beruhigen. ὁ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότων πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γενήσεως ἱστάναι πέφυκεν, ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἵεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος[1]. Wir sehen, wie hier schliesslich der Monarchismus in die Mystik übergeht. Er macht seinen Gegnern, die den λόγος nur deshalb construirten, damit er uns Gottes Wesen offenbare, deutlich, dass wenn der Vater doch — wie sie auch zugeben — die μονάς sei, wir doch die göttliche Erkenntniss mittels des λόγος nicht erreichen und über denselben zu der μονάς selbst vordringen müssen[2]. Diese erscheint ihm theils begreiflich — nemlich in ihrer Einfachheit und Absolutheit — theils überschwenglich — nemlich gegenüber allem Geschaffenen. Aber trotz aller Ueberschwenglichkeit will der Geist in der Sehnsucht nach dem ewigen Leben das Erste und kann sich nur bei ihm beruhigen. Man könnte freilich denken, da er selbst geschaffen ist und Schöpfer und Geschöpf einander fern, das Geschöpf nur zufällig sei, so könne es das nicht erreichen. Hier muss also das Geschöpf gleichsam sich selbst überspringen, um sich mit Gott zu vereinen. Hier endet der nüchterne Eunomius, wie es scheint, in der Mystik des Neuplatonismus. Ja, schliesslich sieht er die ganze zufällige Welt als vergänglich an und nimmt an, dass die endliche Welt wieder vergehen werde[3].

Der Arianismus hat hienach zwei Richtungen. Gemeinsam ist allen Arianern die Betonung der göttlichen Monas, die Scheidung Gottes und

---

[1] Greg. Nyss. ed Migne c. Eunom. X, S. 832.

[2] Was übrigens Origenes auch schon an einzelnen Stellen angedeutet hatte. S. o. S. 101.

[3] Apol. 23. 26.

der Welt, die Geschöpflichkeit und Wandelbarkeit des Sohnes. Aber während Arius eine Uebereinstimmung der Geschöpfe mit Gott im guten Willen übrig lassen will, wenn auch die Monas in sich unerreichbar bleibt, so will Eunomius diese Willenseinheit mit Gott übersteigen, weil doch damit die Einheit mit der Monas nicht erreicht werde, und zieht sich auf die Einheit mit Gott im Erkennen zurück, die theils durch begriffliche Dialektik, die alle Gottes absolute Einfachheit und Ueberschwenglichkeit verdeckenden Unklarheiten beseitigen soll, theils durch Mystik, die sich in das Erste versenkt, erreicht werden soll. Freilich vermag er mit alledem eine wirkliche Vereinigung Gottes und des Menschen so wenig zu gewinnen, als Arius; denn er muss das Endliche als Zufälliges schliesslich wieder in Gott untergehen lassen, erreicht also nur ein akosmistisches Ende.

Interessant ist es doch zu sehen, wie der Monarchianismus hier auf der Höhe der Entwicklung das Ungenügende seines Gottesbegriffes offenbart. Gott ist überethisch, als metaphysische Monas vorgestellt; damit lässt sich der Versuch nicht consequent durchführen, der auf eine Willenseinigung Gottes und des Menschen gerichtet ist, weil Gottes Willen seinem Wesen fremd bleibt. Schliesslich bricht der metaphysische Grund hervor und dieser Monarchianismus kommt an die Grenze neuplatonischer Mystik[1].

Wir haben nun noch die *andere* Richtung des *Monarchismus* zu betrachten. Diese Richtung geht von Gott aus und ist anfänglich patripassianisch, erreicht aber im Sabellianismus ihre Höhe. Hier wird Gott nicht weltfremd vorgestellt; er geht vielmehr in die Welt ein. Dieses Theilnehmen an der Welt kann theils ein *substantielles* sein, theils durch den *Willen* vermittelt; es kann auch das Eingehen Gottes in die Welt *mehr vorübergehend* oder *mehr dauernd* gedacht werden. Die substanzielle Form finden wir bei Praxeas, während Noet mehr auf die göttliche Thätigkeit in Christo sieht und Beryll die dauernde Verbindung Gottes mit Christo hervorzuheben scheint, während bei allen

---

[1] Dass die Arianer über den Geist ähnlich lehrten, wie über den λόγος, dass er ebenfalls Geschöpf sein sollte, ja Geschöpf des Sohnes, in dem doch die Einheit der Schöpfung zusammengefasst ist, κτίσμα τοῦ κτίσματος, ist begreiflich. So wird er zu einem dienstbaren Geschöpf, das nur graduell von den Engeln verschieden sein soll. Freilich soll Arius den Geist dem Sohn auch wieder übergeordnet haben; dann hat er aber natürlich nicht den Geist als Hypostase gemeint, sondern den allgemeinen Gottesgeist als göttliche Kraft. Einen inneren Grund, dem Geist besondere Aufmerksamkeit zu schenken, hatte offenbar der Arianismus nicht. Vgl. Socr. V, 10 Anm. Πρῶτον ἔργον τοῦ μονογενοῦς, μέγιστον τε καὶ κάλλιστον καὶ κράτιστον.

dreien die Lehre vom Geiste noch wenig berührt wird. Die vollkommenste Form dieses Monarchianismus ist aber im Sabellianismus gegeben. Praxeas[1] hat, um die Gottheit als Einheit festzuhalten und doch Gott an der Welt theilnehmen zu lassen, Gott selbst in die Veränderlichkeit und das Leiden eingehen lassen; so ist denn Gott in der Welt vollkommen offenbart, er steht ihr nicht fern und wir können als endliche Geschöpfe auch an einem solchen sich mittheilenden Gott Theil haben. Praxeas konnte, um Gottes Einheit und sein Eingehen in die Welt zu verbinden, nun nur von Gottes d. h. des Vaters — denn der Vater ist die Monas — Herabkommen in das Fleisch, von seinem Leiden im Fleisch reden. Pater passus, pater natus[2], der αὐτόθεος hat sich am Leiden betheiligt. Die Caro ist dem Vater nichts Fremdes. Um aber die Verendlichung Gottes einigermaassen zu mildern, finden wir auch wieder den Ausdruck pater compassus est[3]. Ebenso wird unterschieden zwischen dem Sohn, der die Caro sei und dem Vater, der der Geist sei[4]. Allein es ist doch der Geist oder der Vater, der in dem Fleisch gelitten hat. Wenn in dieser Denkweise einer Verendlichung Gottes noch nicht vorgebeugt ist, Gottes Immanenz in der Welt ihn in das Leiden und die Veränderlichkeit herabzieht, so hat Noet[5] in Gott zwischen seiner Natur und seinem Willen unterschieden. Der Vater hat eine unendliche Thätigkeit, die von seinem Wesen unterschieden wird. Vermöge dieser Aktivität kann er in die Fleischwerdung eingehen, ist aber nicht an diese Erscheinungsform gebunden, kann sich aus ihr zurückziehen; es wird also hier der göttlichen Freiheit gegenüber der Welt mehr Raum gewährt. Gott verliert sich nicht in der Welt, in der Fleischwerdung, sondern seine Mittheilung schliesst seine freie Bewegung nicht aus; er bleibt Herr seiner selbst. Sein Wesen an sich ist unsichtbar, unsterblich, ungezeugt, leidenlos; aber es ist dem Willen unterstellt und so kann der Vater, wenn er will, zwar an Sichtbarkeit, Leiden theilnehmen, aber ebenso auch wieder aus

---

[1] Ueber Praxeas sind wir hauptsächlich durch die Schrift des Tertullian gegen ihn unterrichtet, der ihm gegenüber einmal die göttliche Unveränderlichkeit betont, sodann aber auch die Nothwendigkeit der Unterscheidung des Sohnes vom Vater, die durch den hypostatischen Charakter des Sohnes in der Menschwerdung ihren Gipfel erreicht.

[2] Tertull. adv. Prax. c. 2.

[3] c. 29.

[4] c. 27.

[5] Ueber Noët vgl. Hippol. Ref. IX, 7 f. X, 27. Epiph. haeres. 57. Theodoret. haer. Fab. 3, 3.

demselben sich zurückziehen. Theodoret sagt von ihm: ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα τῶν ὅλων δημιουργόν, ἀφανῆ μὲν ὅταν θέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται, καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ τῆς παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησεν· ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητόν. ἀπαθὴς γὰρ ὢν τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπομένειν und dasselbe bestätigt Hippolyt[1], wenn er sagt: ἀφανῆ, ὅτε ἠβούλετο, φανῆναι δὲ τότε, ὅτε ἠθέλησε u. s. w. Wir haben hier zwar das Eingehen Gottes in die Welt. Dass aber in Christus eine dauernde Verbindung Gottes und des Menschen gegeben sei, das sagen weder Praxeas noch Noetus ausdrücklich[2].

In dieser Hinsicht ist vielleicht Beryll von Bostra (Euseb. hist. eccl. VI, 33) weiter gegangen. Auch Beryll sagt, dass in Christo die πατρικὴ θεότης gewesen sei, keine besondere Hypostase der Gottheit. Vor der Menschwerdung existirt Christus noch nicht irgendwie κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν. Sonach scheint mit der Menschwerdung eine besondere περιγραφή gegeben zu sein. Es soll das nach Dorner I, 545 f. bedeuten, dass der Vater nicht bloss in Christo eine Theophanie hatte, sondern selbst eine bleibende Erscheinungsform. So wäre eine bleibende Verbindung Gottes mit der σάρξ in Christo erreicht, so dass auch von einem Sohn Gottes geredet werden könnte. Euseb. sagt freilich nur (τὸν σωτῆρα) μὴ . . θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. Allein das schliesst nicht nothwendig ein Eingehen des Vaters in eine ἰδία περιγραφή in Christus aus, wenn sich dieses Eingehen auch mit der Unveränderlichkeit Gottes schwer reimen lässt. Es scheint, dass Beron, der ähnlich dachte wie Beryll, durch die Annahme einer Kenose des Vaters sich die Menschwerdung zu erklären suchte, wobei freilich diese κένωσις doch wieder schwerlich den ganzen Gott in seiner Activität berühren kann.

Die vollkommenste Form hat diese Richtung des Monarchianismus

---

[1] Ref. X, 27.

[2] Verwandt mit dem Standpunkt des Noët ist auch Callistus nach Hippolyt Ref. X, 27. IX, 11. 12. Er hatte auch den Patripassianismus angenommen, die Identität von Vater und Sohn; der Letztere sei nur ein Name für den Geist oder Logos, der nichts Anderes sei als Gott, eine Person, ἓν πρόσωπον, ὀνάματι μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὔ. Der Logos, der mit Gott, mit dem das All erfüllenden göttlichen Geist, identisch sei, sei Fleisch geworden und heisse dann Sohn, sofern er als Mensch Fleisch geworden sei, Vater, sofern er im Fleisch wohne. Der Vater habe das Fleisch vergottet und eins gemacht mit sich, so dass Vater und Sohn Ein Gott seien. So habe Gott der Vater mit dem Sohn gelitten. Die Meinung ist also die, der Eine Gott, der Fleisch

im Sabellianismus angenommen, der aber auch mehrere Stadien durchlief. Betrachten wir zuerst Sabellius, über den die Nachrichten uns theilweise im Stich lassen, dann Marcellus v. Ancyra.

Sabellius[1], 250—260, hat einmal den Monarchianismus dadurch erweitert, dass er auch den Geist in seine Betrachtungsweise gezogen hat, sodann aber auch dadurch, dass er die Offenbarungsweise der Monas in der Welt als eine bestimmt dreifache bezeichnet, also dem Vater in der Offenbarung nicht das Uebergewicht gegeben hat. Vielmehr braucht er den Ausdruck υἱοπάτωρ[2]. Hienach scheint freilich Sohn und Vater dem Geist überlegen zu sein. Andererseits wird dem Vater nur die Offenbarung des Gesetzes zugeschrieben, während die Offenbarung in Christus als Sohn, die Offenbarung in den Gläubigen als Geist bezeichnet wird, letzteres nach der Analogie, dass, wie viele Charismen durch den einen Geist zusammengehalten sind, so auch in den Gläubigen Gott, die Monas als der Eine Geist sich offenbart. Am einfachsten ist freilich die ganze Auffassung des Sabellius zu begreifen, wenn man nur dabei stehen bleibt, der Vater, der Sohn und der Geist seien die drei πρόσωπα, in denen sich nach einander die Monas offenbart, zuerst im Gesetz, dann in Christus, endlich in den Gläubigen. Hiemit erweist sich das Christenthum als die Religion, in der Gott nach dem Vorbild Christi sich mit den Menschen vereinigt. Man hätte eine dreifache Succession der πρόσωπα, die einander ablösen, und hätte hier die völlige Gleichstellung der Offenbarungsweisen Gottes, was der Subordinationstheorie auf das directeste widerspräche. Man hätte endlich die von dem Christenthum geforderte dreifache göttliche Offenbarungsweise verbunden mit der Einheit Gottes, der in allen drei Offenbarungsweisen derselbe Gott bliebe. Der χρεία entsprechend nimmt die Monas verschiedene Offenbarungsformen an und wird υἱοπάτωρ

---

geworden sei, das Fleisch vergottet habe, heisse Vater, sofern er dem Fleisch innewohne, Sohn, von der menschlichen Seite angesehen. So kann er denn auch sagen, der Vater habe mit dem Sohn gelitten, συμπεπονθέναι, nemlich mit dem von ihm angenommenen und vergotteten Fleische. Etwas räthselhaft ist es, dass Hipp. von Callist sagt, er habe die Sabellianische und Theodotische Irrlehre verbunden (Ref. IX, 3. 12. X, 27), da die völlige Vergottung der menschlichen Seite und der das All füllende göttliche Geist nicht recht zum Theodot passt.

[1] Die Quellen für die Lehre des Sabellius sind Epiphanius ed. Oehler haer. 62. Anakeph. S. 570, Athanas. contr. Arian. Or. IV, expos. fid. c. 2, Euseb. Hist. eccl. 7, 6, Theodoret. haer. fab. 2, 9. Vgl. Zahn, Marcell v. Ancyra 189 f. Harnack, Dogmengeschichte.

[2] Athan. expos. fidei. 2.

genannt, um eben zu bezeichnen, dass die Monas in beiden Offenbarungsformen auf gleiche Weise vorhanden sei. Denn υἱοπάτωρ kann nicht Gott für sich bezeichnen, sondern muss auf ihn als offenbaren gehen; denn dass der λογος erst mit der Menschwerdung zum Sohn geworden ist, und es vorher nicht war, sagt er ausdrücklich[1], so dass der Gedanke auch ausgeschlossen ist, als wäre Gott immer υἱοπάτωρ gewesen. Vielmehr wird von ihm ausdrücklich gesagt, dass die Offenbarung des Vaters der des Sohnes voranging, da Gott in der Schöpfung und im Gesetz sich als Vater offenbart hat. Es wird also schwerlich etwas anderes übrig bleiben, als anzunehmen, Sabellius habe mit dem Ausdrucke υἱοπάτωρ sagen wollen, das die μονάς sich gleichmässig in beiden Offenbarungsformen, der des Vaters und Sohnes, zeige. Uebrigens kann man den Ausdruck υἱοπάτωρ schon deshalb nicht sehr urgiren, weil Sabellius ebenso auch eine Offenbarung im Geist annahm. So steht so viel sicher fest, dass nach ihm die Monas sich in drei Offenbarungsformen gezeigt hat.

Freilich lässt sich nun doch nicht so ohne Weiteres die Frage von der Hand weisen, ob Sabellius dabei stehen geblieben ist, die eine Monas in verschiedenen Offenbarungsformen erscheinen zu lassen, oder ob er auch noch das Problem berührt hat, wie die göttliche Monas aus ihrer Einheit zu ihren wechselnden Offenbarungsformen gekommen sei und die Einheit und Sichselbstgleichheit bewahrt habe, ohne sich in der Welt zu verlieren. Man hat neuerdings angenommen, dass Sabellius sich mit dieser Frage nicht eingelassen habe[2], und zweifellos sind die Berichte dunkel. Einmal wird davon geredet, dass Vater, Sohn und Geist dem Namen nach unterschieden seien[3], was ja dazu stimmen würde, dass Sabellius bei Hippolyt u. A. nicht von Noet unterschieden wird; allein es wird doch sofort hinzugesetzt, dass die drei πρόσωπα wie die drei ἐνέργειαι der Sonne aufgefasst werden, und dazu stimmt es vollkommen, wenn nach Epiphanius[4] Sabellius gesagt hat, Christus sei geschickt καιρῷ ὥσπερ ἀκτῖνα, und nachdem er Alles zur σωτηρία ausgerichtet, sei er in den Himmel aufgenommen, wie ein Strahl von der Sonne, der wieder in die Sonne zurückkehrt. Hienach scheint die Gottheit sich in ver-

[1] τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπίπτουσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱόν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι. Basilius epist. 210. 214.

[2] Zahn, Marcell. v. Ancyra. S. 198 f.

[3] Epiphan. haeres. 62, 1.

[4] Epiphan. haer. 62, 1.

schiedenen Energieen in der Welt geoffenbart zu haben. Die andere Vorstellung bei Athanasius ist die, dass die Offenbarungen als πλατυσμοί[1] bezeichnet werden, wozu auch das μεταμορφεῖσθαι bei Basilius[2] passt. Nach dieser Vorstellung ist Gott substanziell in die Welt eingegangen, und seine Offenbarungen sind verschiedene Wandlungsformen Gottes in der Welt. Diese letzte Vorstellung würde dazu passen, dass auch nach dem sabellianisirenden Callistus der göttliche Geist, d. h. Gott, die ganze Welt erfüllen sollte, der dann im Sohn Fleisch wurde[3], ja das Fleisch vergottete. Die Berichte lassen uns also die Wahl zwischen einem substantiellen Eingehen Gottes in die Welt, einer in der Welt sich ausdehnenden und sich zurückziehenden Substanz und zwischen einer sich innerlich gleichen, nur nach aussen verschiedene Energieen entfaltenden Hypostase oder Wesenheit. Doch ist es fraglich, ob er klar diesen Unterschied gesehen hat und nicht einfach dabei stehen geblieben ist, Gott offenbare sich dreifach in der Welt, was er bald mehr substantiell, bald mehr nach Art von Energieen in unbestimmten Bildern ausdrückte[4].

Wie dem aber auch sei, jedenfalls werden wir annehmen dürfen, dass Sabellius die Monas sich in drei πρόσωπα in der Welt offenbaren liess. So würde denn der Fortschritt in der Offenbarung sein, dass nach der Offenbarung des Gesetzes Gott sich im Sohne und schliesslich in den Gläubigen offenbart. Damit würde dem christlichen Princip der Vereinigung Gottes und des Menschen ein Ausdruck gegeben sein, der nicht bloss bei der Vereinigung in Christo stehen blieb, sondern sie in den

---

[1] c. Ar. Or. IV, 13. 14.

[2] Epist. 210. 214.

[3] Vgl. o. S. 130 Anm. Hippolyt. Refut. IX, 12.

[4] Auch die Frage macht grosse Schwierigkeiten, wie er sich die Schöpfung vorgestellt habe. Loofs Dogmengeschichte S. 119 nimmt mit Zahn an, Gott habe als Vater geschaffen (nach Vigilius v. Thapsus: pater non quia genuit, sed quia condidit). Allein wenn die πρόσωπα einander ablösten, so müsste mit der Ablösung des Vaters auch die schöpferische Aktion aufhören, wie die Gesetzgebung, das ist nun aber nicht wahrscheinlich. Daher scheint es immer noch nicht von der Hand zu weisen, ob nicht doch Sabellius der Monas die schöpferische Aktion und dem Vater nur die Gesetzgebung zugeschrieben habe, wozu stimmt, dass nach Sabellius der Vater nicht gelitten haben soll, wie Epiphanius berichtet Anakeph. S. 570. Oder es müsste der Ausdruck Vater bei ihm einen doppelten Sinn gehabt haben, einmal das πρόσωπον, das mit der Gesetzgebung sich offenbart und dann zurückzieht, und sodann Gott, sofern er schafft. Wenn sich aber dieses Schaffen über die ganze Welt ausdehnt und fortsetzt, so ist eben dann der schaffende Gott, die Monas als schaffende von den πρόσωπα zu unterscheiden. Man sieht, auch hier ist Sabellius noch nicht bestimmt genug in seinen Ausdrücken.

übrigen Menschen fortgesetzt wissen wollte, was eben die Offenbarungsform des Geistes wäre. Christi Bedeutung ist hier im Wesentlichen die, dass er durch seine Erscheinung die Menschen erleuchtet und heiligt; sie liegt weniger in seinem Leiden. Er ist der Offenbarungsmittler, der das Kommen des Geistes, d. h. die Einsenkung der Monas in die Gläubigen, vermittelt, aber auch durch die Geistesoffenbarung abgelöst wird. Der Geist führt die Welt zu Gott zurück und vollzieht die völlige Einigung der Menschheit mit Gott, so dass sie zu einem Leibe Gottes im heiligen Geiste wird. Sabellius kennt also eine Offenbarungstrinität nicht in subordinatianischer Weise; er stellt vielmehr klar heraus, dass die drei Offenbarungsformen alle drei coordinirt als Erscheinungsformen der Gottheit angesehen werden müssen. Sabellius wahrt auf das Strengste den Monotheismus, der bei dem Subordinatianismus nicht recht haltbar war, und kennt doch unterschiedene Seinsweisen Gottes in der Welt. Er hat aber auch energisch hervorgehoben, dass man nicht bei der Christologie stehen bleiben kann, dass Gott der Menschheit innewohnen will, dass die Offenbarung in Christo der Uebergang ist zu der Offenbarung im Geiste, in den Christen, er hat also der persönlichen Erscheinung Christi, der Offenbarung im Sohne, das christliche Princip der Offenbarung in den Gläubigen im Geiste energisch zur Seite gestellt.

Sabellius konnte freilich bei seinem Monarchianismus nicht recht begreiflich machen, woher die Unterschiede der πρόσωπα kommen. Wenn man vermeiden wollte, Gott selbst in die Zeit herabzuziehen, in ihr sich wandeln zu lassen, wie es bei Sabellius geschah, wenn er Gottes Offenbarungen einander ablösen liess, so musste man über das substantielle Verhältniss Gottes zu der Welt hinausgehen. Das geschah, wenn man zwischen Gottes Wesen und Wirken bestimmt unterschied und in der Welt nicht die μονάς selbst, sondern nur ihre ἐνέργεια hervortreten liess[1]. Das hat Marcell von Ancyra versucht.

M a r c e l l[2] fasst sicher im Unterschiede von Sabellius Gottes Sein in der Welt nicht substanziell sondern dynamisch auf. Gott hat

---

[1] Wir haben hier einen ähnlichen Gegensatz auf der sabellianischen Stufe des Monachianismus, wie in dem Patripassianismus zwischen Praxeas und Noet-Beryll, den Unterschied zwischen dem substantiellen und virtuellen Sein Gottes in der Welt.

[2] Zahn, Marcell von Ancyra, Eusebius Caesar. adv. Marcellum u. libri tres de ecclesiastica theologia. Epiphanius haeres. 72. Rettberg, Marcelliana 1794 (Sammlung seiner Fragmente). Theodoret, haer. Fab. 2, 10. Klose, Geschichte u. Lehre des Marcellus u. Photinus 1837.

nicht Verwandlungen in der Welt, sondern Wirkungsweisen. Der λόγος ist nicht gezeugt, nicht Sohn; das ist er erst mit der Menschwerdung. Er ist die δύναμις in dem Vater, die in der Welt zur ἐνέργεια wird. Damit ist er aber nicht „persönlich" von dem Vater unterschieden[1]. Er ist vielmehr nur die Kraft in Gott, die sich in der Welt zur ἐνέργεια entfaltet. In Gott ist die Potenz der δραστικὴ ἐνέργεια. Der λόγος, der ihm Gott als schöpferische Potenz ist, zeigt sich als δραστικὴ ἐνέργεια Gottes. Er ist nicht subordinirt, er ist Gott selbst als wirksamer. Die μονάς πλατύνεται εἰς τριάδα ἐνεργείᾳ[2], der λόγος als δραστικὴ ἐνέργεια bethätigt sich in der Liebe; da die Menschheit sündig ist und erlöst werden muss, offenbart sich diese thätige Liebe Gottes in der Menschwerdung. Um unseretwillen, um den Menschen als Sieger über den Teufel darzustellen und zu vergotten, hat die göttliche Wirksamkeit hier sich in einem Menschen, in Christus, völlig bethätigt. Eben dadurch, dass in diesem Menschen Gottes δραστικὴ ἐνέργεια vollkommen wirkt, ist er der Sohn und kann als Gott ὁμοούσιος bezeichnet werden, sofern in ihm der wirkende Gott ist. Diese Bethätigung Gottes in dem Sohne setzt sich dann in der Bethätigung Gottes in den übrigen Menschen fort, und diese Wirksamkeit ist der Zweck Gottes. Die Menschen sollen wieder zu Gott zurückgebracht werden. Es ist aber im Grund ein und dieselbe δραστικὴ ἐνέργεια, die sich in Christus und den Gläubigen offenbart. Das handelnde Princip in Christi σάρξ wie in den Gläubigen ist Gottes δραστικὴ ἐνέργεια. Aber die göttliche Action greift doch schliesslich über alles Endliche über. Der Sohn wird sein Reich wieder abgeben; Gott ist grösser als das Fleisch Christi; es ist in ihm eine Liebesoffenbarung in Knechtsgestalt, die wieder aufhört[3]. Die Offenbarung im Sohne ist eine vorübergehende, hat weder reale Praeexistenz noch ewige Postexistenz. Der λόγος, die δύναμις Gottes legt schliesslich die σάρξ wieder ab, die er in Christus angenommen hat, wie auch seine Wirksamkeit in den Gläubigen die Vollendung der Menschheit, ihr vollendetes Eingehen in Gott zur Folge hat[4]. Offenbar ist hier das Verhältniss Gottes zu der Welt, zu Christi σάρξ, zu den Gläubigen ein loseres; einmal ist er mit seiner Wirksamkeit über die σάρξ erhaben, ist über alle Beschränkung hinaus, so kann die Offenbarung doch keinen bleibenden

[1] Euseb. adv. Marc. 2, 1. 2. Der λόγος ist so in dem Vater, wie ὁ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος.
[2] a. a. O. 2, 3. eccl. theol. 3, 4.
[3] Adv. Marc. 2, 4. Er hat eine verlorene Schrift περὶ ὑποταγῆς gegen Asterius geschrieben.
[4] Adv. Marc. 2, 2. 3.

Charakter tragen; sodann aber theilt sich Gott an sich ja der Welt gar nicht mit, sondern nur seine thätige Kraft. Die Verbindung Gottes und des Menschen, sowohl in Christus als in den Gläubigen, bezieht sich nur auf das göttliche Wirken, die δραστικὴ ἐνέργεια, die vom göttlichen Insichsein verschieden ist. Denn er unterscheidet zwischen dem schweigenden ruhenden und dem redenden, thätigen Gott, oder zwischen Gott in sich und Gott als Potenz zum Weltschaffen und als δραστικὴ ἐνέργεια. Diese ist aber nicht persönlich, sondern wird erst durch das Fleisch, den Menschen υἱός. Der λόγος ist nur die ἀδιαίρετος θεοῦ δύναμις[1]. So ist das Verhältniss Gottes zu der Welt ein loseres, nur der δύναμις Gottes, der göttlichen δραστικὴ ἐνέργεια wird Christus, werden die Gläubigen theilhaft und nicht Gottes selbst, wie er in sich ist[2].

Diese Auffassung des Marcell macht es auch begreiflich, dass Photinus[3] von Sirmium sein Schüler ist, der noch stärker als Marcell betont, dass in Christus göttliche Kraft thätig war, womit natürlich auch in Christus die Selbstständigkeit der menschlichen Seite noch stärker hervortrat. Er ist eine Person, in der göttliche Kraft wirkt. So kann Christi Menschheit auf Grund der übernatürlichen Geburt ihre Freiheit in der Tugend bethätigen und der Mensch Jesus wird um seiner Tugend willen vergottet und bleibt König in seinem Reiche. Hier findet wieder eine Annäherung an den Standpunkt des Paul von Samosata statt.

Wenn man den Gang der monarchianischen Richtung verfolgt, so ist er sehr lehrreich. Wir finden auf der Einen Seite Gott in sich überweltlich, nur nach der Seite des Willens der Welt zugänglich, der aber durch die Ueberschwenglichkeit des göttlichen Wesens übertrumpft wird. Hier kann die Einigung Gottes und des Menschen nur durch den gemein-

---

[1] Epiphanius haer. 72, 2. 3.

[2] Zahn betrachtet Marcell als den Fortsetzer der Theorie des Irenaeus S. 216 f. Diese Ansicht hat darin ihren Halt, dass nach Marcell die θεία δύναμις Gottes, die der Logos ist, als ὁμοούσιος mit Gott betrachtet wird, so dass sich in ihr göttliches Wesen zu offenbaren scheint. Wenn nur nicht von der δύναμις Gott in sich unterschieden würde! Das Glaubensbekenntnis des Marcell bei Epiph. Haeres. 72, 2. 3 vgl. auch cap. 11 u. 12, enthält auch möglichst orthodoxe Wendungen. Er sagt da Nichts von dem Unterschied des schweigenden und redenden Gottes. Wenn aber der Logos nur die δύναμις, ἐνέργεια Gottes ist, so ist er Gott nur nach Einer Seite, nach der activen. Diese active Seite aber ist doch von Gottes Wesen in sich unterschieden. Nach dieser Seite ist eben eine Wendung zum arianischen Typus. Es ist freilich nicht zu leugnen, dass die Tendenz, sich kirchlich auszudrücken, schon damals zu allerhand Künsteleien geführt und die Unbefangenheit der Sprache und Forschung gehemmt hat.

[3] Epiphanius haer. 71.

samen Willensgehalt versucht werden. Allein auf ihrem Höhepunkt zeigt die arianische Entwickelung, dass diese Auffassung eine wirkliche Einheit nicht zu Stande bringt. An Stelle der Willenseinigung des geschöpflichen, fleischgewordenen λόγος mit Gott bei Arius tritt das Hinausgehen über diese Einigung in der mystischen Einheit mit Gott und schliesslich in der Weltaufhebung bei seinen Nachfolgern; denn schliesslich kann die Einheit nur hierdurch erreicht werden, — oder vielmehr überhaupt nicht erreicht werden, wenn Geschöpf und Schöpfer einander so fremd sind, wenn Gott in so überschwenglich transcendenter Weise vorgestellt wird.

Auf der anderen Seite sehen wir eine Vorstellung von der göttlichen Monas, wonach sie in die Welt eingeht, sei es mit ihrem Wesen, da wird aber die Offenbarung unsicher, theils weil Eine bestimmte Erscheinungsform Gottes doch nur von vorübergehender Art sein kann, da die Gottheit über sie übergreift, theils weil die Gottheit selbst in den Wandlungsprocess hineingezogen wird — sei es mit ihrem Wirken, da ist es zwar möglich, Gott in sich von seinem Wirken zu unterscheiden, aber eine Vereinigung Gottes und des Menschen wird da wieder nicht voll erreicht. Denn je mehr das göttliche Insichsein von dem göttlichen Wirken unterschieden wird, um so mehr kann auch hier wieder nur eine Willenseinigung zu Stande kommen. Der Monarchianismus hat kein Princip, um das Eingehen Gottes in die Vielheit und die Einheit Gottes und des Menschen zu rechtfertigen. So verliert sich entweder Gott in der Welt, man kommt zum Patripassianismus und, wenn man den Process zu Ende denkt, wieder zur Zurückführung der Welt in die göttliche Einheit, zum Aufhören der Endlichkeit in der Monas. Oder man muss die Monas und die Welt möglichst auseinanderhalten und nur ein äusseres Zusammenwirken Gottes und der Welt annehmen. Man kann das auch so ausdrücken: man muss entweder die Monas pantheistisch oder deistisch vorstellen, man muss entweder mehr der Vermischung Gottes und der Welt Raum geben, nach heidnischer Art oder der Trennung und Auseinanderhaltung beider nach jüdischer Art. Wir können hier auch beobachten, dass bald mehr die metaphysisch-physische Seite hervorgehoben wird, bald mehr die Willensseite, um die Art der Vereinigung Gottes mit der Welt und dem Menschen begreiflich zu machen. Aber im Ganzen bleibt doch die metaphysische Seite im Uebergewicht, weil Gott in letzter Instanz als die überschwengliche Monas aufgefasst wird. Sehen wir auf die späteren christologischen Versuche, das Problem der Vereinigung Gottes und des Menschen zu

lösen, so tritt da auch bald die metaphysisch-physische Seite, bald die Willensseite in den Vordergrund (Monophysitismus — Nestorianismus), ohne dass eine wirkliche Einheit Gottes und des Menschen erreicht würde.

Zunächst aber handelt es sich um den Gottesbegriff. Da hat nun doch der Monarchianismus indirect einen bedeutenden Einfluss ausgeübt. Wenn es ihm nicht gelang, die Einheit Gottes und des Menschen begreiflich zu machen, weil Gott in seinem Innersten hier doch noch der Welt fremd gegenübersteht als die absolute unterscheidungslose Monas, so ist es nur natürlich, dass die Väter versuchten durch Unterschiede in Gott selbst eine Beziehung zu der Welt begreiflich zu machen[1]. Allein solange man noch den Vater als die Monas ansah und die Hypostasen in Gott nur subordinatianisch fasste, konnten sich in Gott selbst nur die Schwierigkeiten wiederholen, die wir im Monarchianismus gefunden haben. Denn der Subordinatianismus wollte zwar den Vater den anderen beiden Hypostasen überordnen, um die Einheit zu wahren; aber er machte damit wieder den Vater zur Monas und es konnte ihm kaum gelingen, die beiden anderen Hypostasen in der göttlichen Sphäre zu halten. Wollte man, um die Schwierigkeiten des Monarchianismus zu vermeiden, Unterschiede in Gott feststellen, so mussten sie möglichst wenig subordinatianisch sein. Man musste die Einheit Gottes bei den Unterschieden der Hypostasen auf andere als subordinatianische Art zu wahren suchen. Denn diese war eine unhaltbare Halbheit. Athanasius und seine Gesinnungsgenossen versuchten es nun, gleichmässig den Sabellianismus und Arianismus, d. h. überhaupt den Monarchianismus, wie den Subordinatianismus zu vermeiden, indem sie Gott ewig in sich unterschieden vorstellten und dieses so thaten, dass die unterschiedenen Factoren in Gott möglichst gleichwerthig betrachtet werden sollten, ohne dass die Einheit durch die hypostatischen Unterschiede Noth litte. Es war das doch nicht bloss eine hellenische λόγος-Speculation ohne Werth, die sie hier vollzogen, auch nicht bloss der Versuch, eine theoretische Gotteslehre aufzustellen, sondern es war das Bestreben, dem christlichen Grundproblem, die Vereinigung Gottes und des Menschen begreiflich zu machen, auf diesem Wege gerecht zu werden, indem man Gott so dachte, dass diese Vereinigung möglich sein sollte, die der Monarchianismus mit seiner Unterschiedslosigkeit in Gott consequenterweise nicht erreichen konnte. Athanasius hat sich dem Arianismus, dem Sabellianismus und dem Subordinatianismus gleichmässig widersetzt, um das Grundproblem des

[1] So besonders Tertullian und Origenes.

Christenthums der Lösung näher zu bringen. Aber er hat dieses Problem weit mehr von der göttlichen als von der menschlichen Seite aus untersucht. Sein Gesichtskreis ist gegenüber dem umfassenden Denken des Origenes verengt. Betrachten wir ihn und seine Kampfgenossen näher!

b. Athanasius und die Kappadokischen Väter. Hilarius.

Athanasius[1] hat den Kern seiner Auffassung des Christenthums in den Worten zusammengefasst: ὁ λόγος ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν[2]. Für ihn ist das Wesentliche im Christenthum, dass wir vergottet werden, und zwar geschieht dies durch die Erkenntniss der Wahrheit, die Gott ist, durch die Befreiung von der Sinnlichkeit, durch Erhebung unserer Natur zu Gott. Unsere Natur ist vernünftig, und wenn auch Gott aus der Harmonie und Schönheit der Welt erkannt werden kann, so ist doch die Welt körperlich, Gott unkörperlich, besteht aus vielen Theilen, während Gott untheilbar und einfach ist. Die Vernunft dagegen geht auf Einheit aus, hat Sehnsucht nach dem Ewigen und Unsterblichen, hat eine natürliche Beziehung auf den λόγος. Die Vernunft, die nicht mit dem Körper vermischt ist, durchläuft die αἰσθητά und ἀνθρώπινα und erhebt sich zum λόγος, in dem sie den Vater erkennt[3]. Alles kommt auf die Erkenntniss Gottes an; in ihr ist alle Vernunft enthalten. Allein diese Anlage zur Gotteserkenntniss kann der Mensch nicht ohne Weiteres verwirklichen. Denn das Geschöpf ist unvollkommen gegenüber dem vollkommenen Gott; die Vielheit der Geschöpfe macht sie unvollkommen, wenn sie auch gegenseitig sich zu einem Ganzen ergänzen können, da kein Mensch dem anderen gleich ist. Das Hervorbringende ist vollkommener als das Hervorgebrachte, da das aus dem Nichts Hervorgebrachte seiner Natur nach schwach, veränderlich, sterblich ist[4]. Daher kann sich der Mensch auch nur allmählich entwickeln[5]. Er hat Freiheit und kann sie missbrauchen. Das Geschöpf kann niemals von Natur,

---

[1] λόγος κατὰ Ἑλλήνων. Περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου. (Beide Schriften von Dräsike, Stud. u. Krit. 1893 S. 251 f. wohl mit Unrecht beanstandet und dem Euseb. von Emesa zugeschrieben.) Contra Arianos. De Synodis Arim. et Seleuc. De decretis Syn. Nic. Expositio fidei. Ferner sind von ihm eine Reihe von Briefen aufbewahrt (insbesondere an Serapion). Moehler, Athanas, der Grosse, 2. A. 1844. Voigt, die Lehre des Athanas. 1861. Atzberger, die Logoslehre d. Ath. 1880. Boehringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd. VI. 1874.

[2] De incarn. 54. c. Arian. Or. 1, 38.

[3] c. gent. c. 2.

[4] c. gent. c. 41.

[5] c. Arian. III, 52.

d. h. unmittelbar, mit Gott eins sein, sondern nur durch freien Willen, τῇ φύσει ist es ἀλλοτρία. Wer von aussen zum Sohn wird, hängt nur von aussen an; den γεννητοῖς ἐγγίζει λόγος ὡς ξένοις. Hier sieht man, dass Athanasius doch an den Geschöpfen die Unvollkommenheit so stark hervorhebt, dass eine natürliche Fremdheit zwischen dem Geschöpf und Gott stattfindet. Es bedarf einer ganz besonderen Gnade, um mit Gott geeint zu werden[1]. Wenn der Mensch Vernunft hat, so ist das eine besondere Gnade Gottes[2]; sie ist bei der natürlichen Unvollkommenheit des Menschen doch etwas, das mit seiner übrigen Beschaffenheit contrastirt. Die körperliche Welt, in der er leben muss, ist durch ihre Unvollkommenheit Gott fremd; Gott hat nur in Voraussicht des Falls diese sinnliche Welt geschaffen, um ihn nach dem Fall durch deren Vermittelung zu sich zu führen, obgleich sie doppelsinnig ist und ihn auch zum Nichtigen verführen kann[3]. Der erste Adam ist noch unter Macht der Seele gehalten, erst der zweite Adam steht unter der Macht des πνεῦμα; es ist die Schöpfung im ersten Adam gewissermassen noch unvollkommen. Es bedarf noch eines besonderen göttlichen Aktes, um die Menschheit zu vollenden. Man wird hier an die Ideen des Irenaeus erinnert. Kurz Athanasius erkennt zwar die Naturanlage des Menschen für Gott an; aber der Mensch hat doch als Geschöpf auch eine Seite an sich, die ihn Gott fremd hält. Er kann nicht von Natur, sondern nur wie ein Fremder Gott nahen[4]. Er ist in seiner zugleich sinnlichen Natur noch Seele, noch nicht πνεῦμα, nur wenn er vermöge der vollen, aber übernatürlich vermittelten Einwohnung Gottes sich von dem Sinnlichen zu befreien vermag, kann er vergottet werden. Man wird sich nicht wundern, wenn Athanasius mönchische Ideale pflegt. Er ist nicht völlig über den Zwiespalt zwischen Geschöpf und Schöpfer hinausgekommen. Die in dem Geschaffensein aus Nichts begründete Unvollkommenheit, Gottfremdheit des Geschöpfs macht eine völlige Einheit mit Gott unmöglich, wenn nicht eben eine Vergottung eintritt, in der das Menschliche in seiner Selbstständigkeit schwindet. Athanasius hat einen supranaturalen Zug[5]. Diese schon in der Natur des Menschen, trotz seiner Vernunftanlage,

---

[1] c. Arian. II, 59. IV, 5.

[2] De incarn. 3.

[3] De incarn. 12.

[4] c. Ar. IV, 5. τοῖς γενητοῖς ἐγγίζει ὡς ξένοις αὐτῷ οὖσι, τῷ δὲ υἱῷ ὡς ἰδίῳ οὐκ-ἐγγίζει, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἐστι.

[5] c. Ar. IV, 5 6. ὑπερύψωσε (λόγος) ἄνθρωπον.

begründete Fremdheit gegen Gott ist nun aber vollends durch den Fall des Menschen gesteigert. Er hat seine Freiheit missbraucht, hat dadurch seiner Vernunft selbst widersprochen, dass er sich von Gott abwandte; er hat damit auch Schuld und Strafe auf sich geladen; zwar hat weder Athanasius noch die Kappadocier eine Lehre von der Erbsünde; vielmehr sündigen alle durch die Schuld ihrer Freiheit und verfallen dadurch der φθορά, weil sie sich dem Nichtigen zugewendet haben; aber doch hat Athanasius stärker als seine Vorgänger die Differenz des Menschen und Gottes durch die Sünde und die Strafe hervorgehoben, so dass um so mehr die göttliche Gnade als eine supernaturale erscheint, die Vollendung unserer Natur zur Vergottung eine Verkürzung der menschlichen Seite enthält[1]. So hat Athanasius zwar im Wesentlichen auch die Befreiung von der Verblendung und dem Irrthum, in die der Mensch durch seinen Fall gerathen ist, die Erhebung zur Einheit mit der göttlichen Vernunft sowie die Befreiung von der φθορά als das Ziel angesehen, das wir erreichen sollen. Aber diese Vergottung geht doch nicht rein vernünftig, durch Erkenntniss vor sich. Es ist dabei doch auch ein supernaturales Element im Spiele. Unsere Natur muss an der Vergottung Theil haben und hier kann eine naturhafte Heilung in supernaturaler Form stattfinden.

Wenn so zwischen Gott und der Welt ein Gegensatz su bestehen scheint, der nur durch Verkürzung des menschlichen Factors aufgehoben werden kann, so wird doch diese Fremdheit dadurch verringert, dass Athanasius Gott nicht bloss als den Vollkommenen und uns als unvollkommen ansieht; vielmehr dieser metaphysischen Vorstellung stellt er die ethische zur Seite. Gegenüber dem Arius, dessen Gott ein „glanzloses Licht und eine trockene Quelle“[2] ist, hebt er die Mittheilsamkeit Gottes, seine Herablassung und Liebe hervor[3]. Aber wie er sich mittheilen will, so will er sich auch nicht in der Welt verlieren, sich nicht mit ihr vermischen; gegenüber dem Sabellianismus betont er die Unveränderlichkeit Gottes[4]. Dieses Interesse, das ächt christlich ist, hat ihn dazu geführt, Gott selbst in sich lebendig zu denken, so dass er ebenso gut in sich abgeschlossen, wie nach aussen mittheilsam ist[5]. Dazu dient ihm die

---

[1] c. Arian. II, 70. 59. IV, 6. 7. Der Mensch ist von Natur nicht fähig, den Logos aufzunehmen. Seine Natur wird über sich hinausgehoben.

[2] c. Ar. I, 14. II, 25.

[3] c. Ar. 4, 33. De inc. 3.

[4] Der λόγος ist nicht bloss um der Schöpfung willen, sondern um seiner selbst willen. c. Ar. IV, 11. 12. 13.

[5] De decr. syn. Nic. 12. c. Ar. IV, 4. I, 16.

Trinitätslehre. Denn einmal ist Gott in sich abgeschlossen, wie er durch das Verhältniss des Vaters zum λόγος deutlich zu machen sucht. Er hat in sich volles Genüge, volle Freude. Gott der Vater erzeugt die Hypostase des Sohnes, ἐν ᾗ αὐτὸν ὁρῶν προσχαίρει ταύτῃ[1]. Gott ist nicht bloss absolut einfach; er schaut sich selbst, freut sich über den Sohn, in dem er sich selbst sieht; so ist Gott selbstgenugsam. Aber gerade in dieser seligen Stimmung ist er auch mittheilsam. Der Sohn ist nicht bloss eine Eigenschaft, ποιότης, sondern eine ἰδιότης, ist eine besondere Existenzweise Gottes. Er ist dem Vater wesensgleich, ὁμο ούσιος, der Vater ist auch nur Vater durch den Sohn[2]. In Gott selbst ist ewige Bewegung, geistige Lebendigkeit. So ist Gott nicht starr und doch zugleich in sich selbst befriedigt, aber so, dass er gerade aus diesem seligen Selbstbewusstsein heraus sich mittheilen kann. In diesem Sinn wird vom religiösen Interesse aus gesagt, wenn wir im λόγος Gott schauen sollen, so muss er auch Gott sein[3], und wenn der Geist in uns wirklich göttliches Leben entzünden soll, so muss er auch Gott sein[4]. Beide Formen des Göttlichen in der Menschheit fordern, dass es in Gott selbst Unterschiede giebt, so dass diese Hypostasen uns Gott vollkommen mittheilen. So schneidet er den Subordinatianismus ab. Der Gott selbst in sich widerspiegelnde λόγος kann nur Gott offenbaren und er kann es, ohne dass Gott sich in der Welt verliert, da Gott ewig in ihm sich selbst erschaut und sich selig fühlt. Die Monas ist nun zum lebendigen, selbstbewussten, mittheilsamen Gott geworden.

Freilich ist es dem Athanasius nicht vollkommen geglückt, das Geheimniss der Trinität zu durchdringen. Was er will, ist entschieden dies, dass die Hypostasen gleichen Wesens seien. Aber ihr Verhältniss zu einander vermochte er nun doch nicht recht deutlich zu machen. Auch nach ihm ist doch der Vater die ganze Quelle der Gottheit, er ist αἴτιος, der Sohn ist das αἰτιατόν[5]; obgleich die Hypostasen alle gleich an dem göttlichen Wesen Antheil haben sollen und die ἰδιότητες derselben nur συνβεβηκυῖαι sind, hat doch der Vater das Uebergewicht[6]. Hier

---

1 c. Ar. 1, 20. 24.

2 c. Ar. IV, 15. c. 2.

3 c. Ar. IV, 22. II, 69.

4 c. Ar. IV, 29.

5 c. Ar. IV, 3.

6 c. Ar. IV, 1. Es ist Eine ἀρχή; aus dieser selben ἀρχή ist φύσει υἱὸς ὁ λόγος, und zwar nicht als ἀρχὴ ἑτέρα, sondern τῆς μιᾶς ἀρχῆς ἴδιος υἱὸς ἐξ αὐτῆς ὑπάρχων. Wie er ἐκ πατρὸς υἱός ist, so ist er ἐξ ὑποστάσεως ὑπόστατος.

ist zweifellos der Subordinatianismus noch nicht völlig überwunden, da die Aseität nur dem Vater, nicht den anderen Hypostasen zukommt. Insbesondere aber hat Athanasius in der immanenten Trinität die Nothwendigkeit des Geistes nicht aufgewiesen, sondern nur aus dem religiösen Bedürfniss die Gottheit des Geistes abgeleitet; damit er uns innerlich Gott mittheilen könne, muss er Gott sein. Nun legt Athanasius zwar Gewicht darauf, dass der Sohn nicht aus dem Willen, sondern aus dem Wesen des Vaters[1] hervorgegangen sei. Er will damit offenbar die arianische Geschöpflichkeit des Sohnes ablehnen und sagen, es sei der Natur des Vaters entsprechend von Ewigkeit her zu zeugen, er wolle ewig zum Selbstbewusstsein in seinem Ebenbild kommen; allein wenn dem Vater wirklich durch den Sohn etwas Neues gegeben wird, dann kann dieser auch nicht nur αἰτιατός sein. Ist er dies aber, so hat der Vater in sich allein die volle Absolutheit, hat aber trotzdem nicht die volle Herrschaft über sie, da er aus seiner Natur heraus den Sohn setzen muss. Dazu kommt nun aber weiter, dass je mehr er das Zeugen des Vaters von dem Schaffen unterscheiden will[2], um so stärker die Unvollkommenheit der Creatur, die aus dem Nichts geschaffen ist, gegenüber dem aus Gottes Wesen Gezeugten erhellt. So ist auf der einen Seite der Subordinatianismus nicht völlig überwunden, auf der anderen aber auch die Fremdheit Gottes und der Welt nicht ganz beseitigt, weil die göttliche Ursächlichkeit, die den Sohn hervorbringt, als vollkommene von der Ursächlichkeit, die die Welt hervorbringt, als unvollkommener — wenigstens mit Bezug auf ihr Product unterschieden wird. Wenn nun Athanasius gerade auch im Interesse der Weltvollendung den λόγος und den Geist als wesensgleich mit dem Vater bezeichnet hatte, damit die an dem λόγος und Geist theilhabenden Wesen wirklich in diesen mit Gott geeint seien, wir in Christo Gott schauen und im Geist ihn erfahren, so ist auch nun deutlich, dass wir damit eben über unsere Unvollkommenheit hinausgehoben werden, die uns als Geschöpfen anhaftet, „vergottet werden", dass darin aber auch ein supernaturaler Zug enthalten ist. Das zeigt sich sowohl in der Christologie des Athanasius, als in seiner Soteriologie.

Athanasius wünscht in Christus eine volle Vereinigung Gottes und des Menschen. Gott hatte nicht bloss einen Menschen, er war Mensch

---

[1] φύσει c. Ar. III, 62. IV, 5.
[2] c. Ar. IV, 27.

und das fordert das religiöse Interesse, weil nur der Mensch gewordene λόγος unsere Vereinigung mit Gott vermitteln kann[1]; eine blosse Theophanie wäre alttestamentlich: τῆς σοφίας σῶμα γέγονεν ἡ σάρξ. Freilich blieb die Weisheit oder der λόγος unveränderlich. Sie litt nicht[2], sie machte keine Fortschritte. Das Menschliche an ihr schritt nur fort; von Christus sagt er zwar: αὐτὸς ἐν αὐτῷ προέκοπτεν[3], aber der λόγος ist das unveränderlich thätige Princip; κατ' ὑπόστασιν konnte das Fleisch nicht mit dem λόγος eins werden. Der λόγος will sich mittheilen und seine unveränderliche Thätigkeit wird von der veränderlichen menschlichen Natur aufgenommen, und die menschliche Natur so in fortschreitendem Maasse von dem λόγος erfüllt. Athan. wollte die volle Menschheit behaupten. Aber nicht nur ihre Unvollkommenheit wurde allmählich von dem wirkenden λόγος überwunden, sondern die menschliche Natur wurde über sich hinausgehoben[4] und vergottet. Er hat auch im Gegensatz zu den Arianern die freie Willensbewegung der menschlichen Natur Christi gestrichen. Er redet vielmehr von einer ἕνωσις φυσική statt von einer Willenseinigung. Das active Element ist der λόγος, das von der Activität des λόγος Ergriffene und durch sie beständig bis zur Vergottung gesteigerte Element ist die menschliche Natur[5]. Der zweite Adam steht unter der Macht des λόγος und deshalb braucht er keine Freiheit, die die volle Einheit mit dem λόγος stören würde. Man sieht, Athanas. kann es nicht vermeiden, schliesslich doch den supernaturalen Charakter hervorzuheben. Wenn alle anderen Menschen Freiheit haben, dieser Mensch hat sie nicht. Christus ist der ἀρχέτυπος der Menschheit. Er ist aber auch einzig; alle anderen können mit dem λόγος nicht von Natur eins werden, ihre Freiheit ist dafür ein Hinderniss[6]. So ist dieser Archetyp doch von den Menschen unterschieden. Er ist eine höhere Natur. Die Einheit wird mit Gott nur in Stufen erreicht; schon der sinnlichen Schöpfung gegenüber ist die Gabe der Vernunft eine besondere Gnade, die mit ihr

[1] Nur Gott kann uns vergotten, nur der Sohn kann uns zu Söhnen machen, c. Ar. II, 70. II, 16. 41, aber nur der Menschgewordene c. Ar. I, 38. 48. III, 32 f. λόγω θείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ὃς δι' ἡμᾶς ἐγένετο σάρξ. III, 33 S. 534 ed. Thilo.

[2] Epist. ad Epict. c. 5.

[3] c. Arian. III, 32—35. 52. ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ἐν ἑαυτῇ τὸν οἶκον προκόπτειν ἐποίει.

[4] c. Ar. III, 53. τὸ ἀνθρώπινον ἐν τῇ σοφίᾳ προέκοπτεν, ὑπερβαῖνον . . . τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ θεοποιούμενον. Epist. ad Epict. 9. 10. τὸ σῶμα . . . ὑπὲρ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀνέστη . . . ἐνδυσάμενον τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον λόγον γέγονεν ἄφθαρτον.

[5] c. Ar. III, 52. 53.

[6] c. Ar. IV, 5.

in Contrast steht, und wieder ist die ἕνωσις φυσική etwas besonderes, nicht einfach die Vollendung der menschlichen Natur, sondern nur unter der Aufhebung der Freiheit ist sie denkbar. Die menschliche Natur wird hier gewissermassen durch neue Kräfte des λόγος über ihren Zustand in den anderen Menschen hinausgehoben, und schliesslich über sich selbst hinausgehoben in der Vergottung. So behält Christus eine Stellung, die die Anderen nicht erreichen können. Sie sind dauernd an seine Mittlerschaft gebunden. Es können nicht Alle werden, was Christus geworden ist, sie können nur an der vergotteten Natur der Menschheit Christi Theil haben, nicht aber selbst zur Einheit mit dem λόγος kommen.

Sehen wir auf die Bedeutung des Werkes Christi, so ist es hier zunächst wieder die ethische Seite, die Liebe Gottes[1], die betont wird. Der Mensch hätte, wenn er sich vermöge seiner Freiheit mit dem λόγος in Verbindung erhalten hätte, seine Sterblichkeit überwunden, ein Satz, der freilich mehr zur Begründung des Todes als Strafe dienen soll, als dass man aus ihm entnehmen könnte, Athanas habe eine volle Vereinigung Gottes und des Menschen mittels Freiheit ohne die Menschwerdung des λόγος für möglich gehalten. Da der Mensch gefallen ist, so musste ihm die Strafe für seinen Fall, der Tod, zu Theil werden, und doch wollte Gott nicht, dass die ganze Menschheit um des Betrugs des Teufels willen zu Grunde ging. Aber das Gesetz musste sein Recht haben, und so entschloss sich der, der die Menschen aus dem Nichts erschaffen hatte, die Strafe für Alle zu leiden. So beschloss derselbe, der die Welt geschaffen, auch die Menschenwelt zu erneuern[2]. Eben deshalb machte sich der λόγος unsern Leib zu eigen, um in demselben zu wohnen, um durch denselben den Tod zu tödten und um mittels desselben von den in sinnliche Verwirrung gefallenen Menschen erkannt zu werden. So liess er dem Tod die Gewalt über seinen Leib, um durch seine Auferstehung den Tod des Tods herbeizuführen[3]. Hiemit ist nicht bloss etwas an Christi Leib, sondern an der menschlichen Natur geschehen. Durch Aneignung der menschlichen Natur ist er Repräsentant der Gattung, konnte die Strafe tragen, für Alle sterben und für die gesammte menschliche Natur durch seine αὐτοζωή den Tod

[1] ἥνωται φιλανθρώπως ἡμῖν c. Ar. IV, 33. Er redet von einer θεία καὶ φιλάνθρωπος αὐτοῦ συγκατάβασις καὶ ἐνανθρώπησις IV, 31.

[2] De incarn. 3—7. ὅτι ὑπὲρ ἡμῶν ἀνεδέξατο κατάραν, εἴρηται κατάρα γεγονέναι Ep. ad Epict. c. 8. ὅγὰρ τὸ ἀνθρώπινον ἔπασχε σῶμα τοῦ λόγου, ταῦτα συνὼν αὐτῷ ὁ λόγος εἰς αὐτὸν ἀνέφερεν, ἵνα τῆς τοῦ λόγου θεότητος μετασχεῖν δυνηθῶμεν. c. 6.

[3] De incarn. c. 8.

überwinden. ἀντὶ πάντων τὸν αὑτοῦ ναὸν εἰς θάνατον παραδιδοὺς ὑπὲρ πάντων τὴν θυσίαν ἀνέφερεν[1]. Ist ein Bild verdorben, so muss zu seiner Erneuerung das Original gegenwärtig sein. So erneuert der menschgewordene λόγος als ἀρχέτυπος die menschliche Natur, befreit sie von der Strafe des Todes und giebt ihr neues Leben und neue Erkenntniss.

In diesen Gedanken des Athanasius tritt einerseits wie in seiner Gotteslehre die ethische Seite Gottes hervor, und das verdient besondere Beachtung, weil es in der letzten Zeit übersehen worden ist. Gott als λόγος zeigt seine mittheilende, theilnehmende Liebe, und wenn er als Unveränderlicher auch nicht leiden kann, so eignet er sich doch die menschliche Natur mit Leiden an, um sie über die Leiden hinauszuheben, wie sich das in den Wundern zeigt und besonders in der Ueberwindung des Todes. Aber die Art, wie die Einigung Gottes und des Menschen im λόγος vollzogen wird, ist doch eine supernaturale, und wenn einerseits auch unsere Erkenntniss des λόγος durch die Menschwerdung ermöglicht wird, so können doch weniger wir selbst mit dem λόγος eins werden, als in dem fleischgewordenen λόγος den λόγος anschauen. Wenn Athanas den Geist uns zuschreibt, der uns mitgetheilt werde, so ist darin zwar eine Einigung mit Gott gegeben, sofern der Geist Gott ist; aber wenn er sie von der Einigung mit dem λόγος unterscheidet, so kann das doch nur bedeuten, dass wir im Geiste mit Gott geeint werden durch die Vermittelung des Anschauens des Gottmenschen, der auf vollendete Weise mit Gott eins ist, dessen menschliche Natur vergottet ist. Unsere bewusste Vereinigung mit Gott ist doch immer unvollkommen, durch Freiheit vermittelt, an das Anschauen der vollkommenen Vereinigung in Christus gebunden. Hier kommt doch wieder unsere geschöpfliche Unvollkommenheit zu Tage, während andererseits die vollkommene Vereinigung in Christus die menschliche Natur über sich hinausgehoben hat. Daneben aber hat nun Athanasius den Gedanken betont, dass in Christus die menschliche Natur von der φθορά befreit und vergottet sei, und das, was man später in der Stellvertretungstheorie juristisch vermitteln wollte, die Uebertragung des Erfolgs von Christi Verdienst (θυσία) auf uns, das wird hier noch so vermittelt, dass Christus durch Vollendung der menschlichen Natur unsere Natur verklärt, dass wir an Christi Auferstehung Antheil haben[2]. Hier wird eine Naturwirksamkeit, d. h. eine supernaturale Naturwirksamkeit, zu Stande gebracht, die

[1] De incarn. c. 20.

[2] (c. Apoll. I, 13; ich citire diese Schrift sonst nicht, wegen der Zweifel an ihrer Echtheit.) c. Ar. IV, 7. III, 33.

dann im Sacrament[1] der Taufe und des Abendmahls zur Realisirung kommt, insofern wir hier an dem unsterblichen Leibe Christi Theil gewinnen. αὕτη (die σάρξ) ὑμῖν καὶ τὸ ταύτης αἷμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ ἀναδίδοσθαι καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου[2]. Er meint hier offenbar das Theilhaben an Christi gottmenschlicher Natur. Aber man würde doch irren, wenn man dem Athanasius die Ansicht zuschreiben wollte, dass wir magisch gerettet würden. Zwar hat diese Naturwirksamkeit ihn dazu verführt, von Christus nicht nur zu sagen, dass Christus alles Irdische berührt, damit Alles geweiht und den Einfluss der Dämonen gebrochen habe, sondern fortzufahren: das Kreuzeszeichen genüge, um die Dämonen zu verscheuchen[3]. Aber er hat doch auf der andern Seite die Verherrlichung unseres Fleisches als einen Vergeistigungsprocess vorgestellt, so dass unser Leib durch den λόγος verklärt werden soll, immer mehr von der Vernunft durchdrungen ist, λογωθεῖσα σάρξ[4], was sich auch ohne Magie so vorstellen lässt, dass je vollkommener wir durch den λόγος geistig verklärt werden, um so mehr dies auf unseren Leib einwirkt. Denn die Vereinigung mit Gott ist im Wesentlichen durch die Erkenntniss der Wahrheit und durch die Vermittelung der mit ihr verbundenen Willensbethätigung angestrebt. Freilich sieht man hier gerade wieder, dass diese Einheit von ihm nicht erreicht wird ohne Verkürzung der menschlichen Seite, was sich in ethischer Hinsicht besonders in seinem Ideal der Askese ausspricht, während auf der anderen Seite die Erkenntniss schliesslich doch nicht die Geheimnisse voll durchdringt und in der Anerkennung des Geheimnisses endet. Es erhellt also deutlich, dass es auch in der Christologie und Soteriologie dem Athanas nicht voll gelungen ist, den transcendenten, supernaturalen Zug zu überwinden. Seine ethischen Ansätze, sein Gedanke, dass wir von Natur dem λόγος anhangen sollten, wird nicht mehr dahin durchgeführt, dass die Vollendung unserer rationalen Natur in der christlichen Religion gegeben sei. Es kommt der übernatürliche Charakter herein; die Menschheit wird verkürzt, über sich hinausgehoben, um vergottet zu werden, und wie das denn immer im religiösen Supernaturalismus geschieht, sie wird nach der ethischen Seite verkürzt. Entweder wir werden

---

[1] c. Ar. I, 48. III, 33.

[2] Epist. IV. ad Serap. 19.

[3] De incarn. c. 48.

[4] Man wird da an Origenes erinnert, der von dem Verhältniss der Seele zum Logos die Beschaffenheit des Leibes abhängig macht.

naturhaft vergottet oder wir bleiben nur durch unsern Willen vermittelt, doch ξένοι Gott gegenüber; so nahe auch die Vereinigung sein mag, nur von aussen findet sie statt. Das ist der unüberwundene arianische Rest, während auf der anderen Seite er dem Arianismus gegenüber die physische Einigung hervorhebt, die auf ihre Weise doch auch wieder das Menschliche verkürzt. Es ist nicht nöthig, weiter auszuführen, wie dies den Unebenheiten seiner Trinitätslehre entspricht, in der die metaphysische Absolutheit des Vaters einerseits doch noch über dem Sohn steht, andererseits in dem Gezeugtwerden aus der Natur des Vaters, nicht aus seinem Willen auch hier der emanatistisch-naturalistische Rest nicht ganz überwunden ist.

Aber wir dürfen über alledem doch nicht vergessen, dass Athanas mehr will, als er mit Hülfe der ihm zur Verfügung stehenden Begriffe erreicht. Er will, dass wir selbst an Gott Theil gewinnen, und wenn er auch von der Verherrlichung unserer Natur redet, so meint er das doch nicht magisch, sondern so, dass wir an Geist und Leib des göttlichen Lebens theilhaft werden, dass wir geistig und leiblich durch den menschgewordenen λόγος vergottet, vollendet werden, dass wir, wie er sagt, διὰ τὴν πρὸς τὸ σῶμα αὐτοῦ συγγένειαν καὶ υἱοὶ θεοῦ λοιπὸν πεποιήμεθα[1], so dass auch in uns der Herr angebetet wird. Dass er aber in der Einheit mit Gott die Vollendung der Seele und des Leibes gegeben sein lässt, entspricht dem christlichen Ideal, wenn auch die Art, wie er die Erlösung und Vollendung vermittelt denkt, etwas von Naturhaftem neben dem Ethischen behält. Er will Gott denken als die frei sich mittheilende und doch sich nicht selbst verlierende Liebe, die in dem Werke des Sohnes sich geoffenbart hat. Das ist seine Grundrichtung: das ethische Moment im Gottesbegriff und zwar die christlich bestimmte ethische Beschaffenheit Gottes in der Einheit von Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Liebe. Aber der Begriff von Gottes metaphysischer Absolutheit steht ihm im Wege, diese Tendenz vollkommen durchzuführen. Sie glaubt er dem Vater zuschreiben zu müssen, und so blieb der Sohn doch wieder untergeordnet, und um ihretwillen erschien ihm die Schöpfung unvollkommen. So ist er trotz aller Anstrengungen doch nicht allzu weit über Origenes hinausgekommen, der die göttliche Liebe und die pädagogisch der Liebe eingeordnete Gerechtigkeit ebenfalls betonte und ebenfalls durch seinen Begriff von der väterlichen Monas und ihrer absoluten Einfacheit gehindert war, diesen Gedanken voll durchzuführen. Nur hatte Origenes im Ganzen

[1] c. Ar. 1, 43.

den ethischen Standpunkt wenigstens für diesen Weltaeon stärker durchgeführt und das physische Element mehr zurückgedrängt, weil er den Geistern eine bewusstere und freiere Stellung in der Gnosis gab als Athanasius, der die Unvollkommenheit der Welt gegenüber der absoluten Gottheit dadurch zu beseitigen suchte, dass er das Endliche in das Göttliche aufhob, vergottete und damit seine ethische Grundrichtung noch stärker einschränkte, wie er denn Christi Menschheit gänzlich der Freiheit beraubte, was Origenes hatte vermeiden wollen. Aber auch in der Hinsicht ist Origenes dem Athanasius überlegen, dass er in bescheidener Weise seine Speculationen nicht zu kirchlicher Lehre machen, sondern als freie Gnosis betrachtet wissen wollte, während Athanasius in der Hinsicht geradezu verhängnissvoll wirkte, dass er sogar bestimmte Formeln durchaus als kirchliche ausgesprochen wissen wollte, obgleich man nicht sagen kann, dass sie der adäquate Ausdruck der Gotteserkenntniss gewesen wären. Dieses kirchliche Interesse, mit dem er seine Erkenntniss in kirchlichen Formeln zum Gemeingut unter Ausschluss der entgegengesetzten Meinungen machen wollte, ist bei ihm einseitig vertreten, mochte er persönlich dabei immerhin noch eine gewisse Duldsamkeit gegen die vermittelnde Partei üben.

Seine Ansicht ist präciser ausgebaut worden, namentlich mit Bezug auf die trinitarische Terminologie von den drei Kappadociern Basilius, Gregor Nyss. und Gregor Naz.[1] und im Westen von Hilarius. Neuerdings hat man zwar die Meinung ausgesprochen, dass diese Väter mehr im Sinne der Homöusiasten die Lehre des Athanas abgeschwächt hätten. Allein ich glaube, dass diese Vorstellung doch mit grosser Vorsicht aufzunehmen ist. Mag immerhin das Constantinopolitanum nicht echt, d. h. nicht der Beschluss der Synode von 381, sondern älter sein; dafür haben wir doch keinen sichern Anhalt, dass man in Constantinopel 381 den Homöusianern so weit entgegengekommen wäre, dass man sie ausdrücklich anerkannt hätte, wenn man auch zugeben mag, dass — übrigens

[1] Die Formel, die Athanas gegen die Vermittlungsformel des Euseb. v. Caesarea auf der Nicänischen Synode durchsetzte, lautete: υἱὸν γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο — τὸν δι᾽ ἡμᾶς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Dann wird noch ein Anathema ausgesprochen von der καθολικὴ ἐκκλησία gegen die, welche sagen, ὅτι ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν καὶ ὅτε ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας εἶναι, τρεπτὸν καὶ ἀλλοίωτον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

nach dem Vorgang des Athanasius selbst[1] — man sie nicht ausdrücklich ausschliessen, sondern ihnen freien Raum lassen wollte. Basilius ist wohl auch erst allmählich auf die Seite der Homousianer getreten, wie er denn auch die Gottheit des heiligen Geistes nur zögernd anerkennt, schliesslich sich aber doch in einer eigenen Schrift über den heiligen Geist zu ihr bekannte, wenn er auch die feineren Ausführungen über die Trinität überhaupt wie Gregor Nyss. den Laien vorenthalten wissen wollte[2]. Derjenige, der von den umfassendsten Gesichtspunkten aus die Trinitätslehre betrachtet, ist Gregor Nyss. bei dem man den Einfluss des Origenes noch vielfach wahrnehmen kann, wie ja auch Basilius und Gregor Naz. in der Philocalia einen Auszug aus den Werken des Origenes gemacht hatten. Dass Gregor Nyss. aber mehr dem Subordinatianismus zugeneigt habe, als Athanas es schliesslich auch noch that, der übrigens den Origenes anerkannte[3], wird sich wohl schwer erweisen lassen.

Gregor Nyss[4] forderte, und das ist ein charakteristischer Gesichtspunkt, dass wir in der Erkenntniss Gottes von uns, von unserer Erfahrung, daher vom Geist, der in uns wirksam sei, ausgehen sollen, dass wir vom Geist, der in uns das Gute wirke, zu dem schaffenden Sohne und dem Vater aufsteigen sollen[5]. Er sagt, das Bild Gottes liege in unserer Seele, wie er denn auch grundsätzlich und bewusst Anologien psychologischer Art für die Trinitätslehre gebracht hat[6], indem er Vater, Sohn und Geist mit der Einheit von Seele, Wort und Vernunft vergleicht. Er meint, der Mensch sei als der Mittelpunkt der Welt geschaffen, weil er in der Schönheit der Welt Gott schauen, weil er Gott geniessen sollte, damit die Güte Gottes sich mittheilen konnte an eine empfängliche Seele. ἔδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέατον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον, μήτε τὰ ἄλλα πάντα ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν, ἀργὰ κεῖσθαι μὴ ὄντος τοῦ μετέ-

---

[1] De syn. Arim. et Seleuc. c. 41.

[2] Schon Ullmann hat in seiner Schrift über Gregor Naz., S. 310, darauf hingewiesen, dass diese Väter geneigt waren, zwischen dem kirchlichen Bekenntnisse für Alle und der Lehre der Wissenden zu unterscheiden, worin sie dem Origenes folgten, nur mit dem Unterschiede, dass bei ihnen das kirchliche praktische Interesse stärker hervortritt, als die mysteriöse Erkenntniss, und die Lehrformel sich weiter ausdehnt, als bei den Früheren die regula fidei.

[3] De decr. Nic. syn. 27. Epist. IV ad Serap. 9. 10.

[4] Seine Werke bei Migne Tom. 44—46.

[5] c. Maced. 20.

[6] Or. cat. 1, 2. De eo, quid sit ad imaginem Dei et ad similitudinem ed. Migne I, 1328 f. 1332.

χοντος τε καὶ ἀπολαύοντος[1]. Man sieht, ihm ist es um die Mittheilung Gottes an den Menschen zu thun, die im heiligen Geiste, der zugleich das vollendende Princip ist, sich vollzieht, deshalb hat er den Ausgangspunkt vom Geist genommen. Es spielt dabei aber noch etwas Anderes mit, das Bewusstsein von der Mangelhaftigkeit unserer Erkenntniss, der gegenüber er auf die frommen Gebräuche und die Geheimnisse des Glaubens verweist, wie Basilius das asketische Leben über die Wissenschaft stellt. Im heiligen Geiste haben wir die unmittelbere Gemeinschaft mit Gott, die uns über die Mängel unserer Erkenntniss hinaushebt, die er dem Eunomius gegenüber sehr energisch hervorhebt. Der heilige Geist erhebt uns zu Gott, macht uns zu Göttern, wie neben ihm auch die beiden anderen Kappadocier[2] behaupten. Es ist der echt christliche Gedanke, dass die Offenbarung Gottes in uns sich nur vollenden kann, wenn Gott sich uns mittheilt und uns mit sich vereinigt. Das aber ist eben die Aufgabe des heiligen Geistes. Das ist auch der Grund, warum er und die Kappadocier überhaupt gegen die Macedonianer und Eusebianer die Gottheit des Geistes so energisch betonen. πῶς γάρ τις προσκολληθήσεται τῷ κυρίῳ μὴ τοῦ πνεύματος τὴν συνάφειαν ἡμῶν πρὸς αὐτὸν ἐνεργοῦντος[3]. Von diesem Standpunkte aus hat Gregor Nyss. die ganze christliche Lehre in seinem λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας zu einer Einheit zusammenfassen wollen. Es ist für ihn bezeichnend, wenn er sagt: ἐκ τῶν ἐντός σου τὸν κρυπτὸν θεὸν γνώρισον. ἐκ τῆς ἐν σοὶ τριάδος τὴν τριάδα ἐπίγνωθι δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων. ὑπὲρ γὰρ πᾶσαν ἄλλην νομικὴν καὶ γραφικὴν μαρτυρίαν βεβαιοτέρα αὕτη καὶ πιστοτέρα[4]. Wir sollen aus Gottes Energien Gott erkennen. In der Natur, in der Geschichte, in der Seele sucht er die Typen des göttlichen Wesens. So liegt es denn auch in der Natur der Seele, dass sie mit Gott geeint wird[5]. Aber vor Allem ist der heilige Geist in unserem Innern und wird als die alles vollendende Macht betrachtet. Seine Lehre von der Aufhebung der Sünde hat auch hier ihre Spitze; der vollendende Geist wird das Böse völlig aufheben, auch der Teufel wird zuletzt bekehrt

---

[1] Catech. or. c. 5.

[2] Basilius de spir. scto. 16, 37. Von unserem Standpunkte macht der Geist den Anfang. ὑποδεχόμενοι δῶρα πρῶτον ἐντυγχάνομεν τῷ διανέμοντι, εἶτα ἐννοοῦμεν τὸν ἀποστείλαντα, εἶτα ἀνάγομεν τὴν ἐνθύμησιν ἐπὶ τὴν πηγὴν καὶ αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν. Gregor. Naz. or. 34, 12.

[3] c. Maced. 23.

[4] De eo quid sit ad imag. Deo et sim. Pag. 1340. 1332.

[5] πρὸς τὸ θεῖον συνάφειαν ἕξει (ψυχὴ) τῷ οἰκείῳ συναπτομένη. De anima et resurr. P. 89.

werden[1]. Es wird ein Fest der Vollendung gefeiert werden, ἡ ἑορτὴ δέ ἐστιν τοῦ ὄντως ὄντος ὁμολογία τε καὶ ἐπίγνωσις[2]. Dass dem Menschen diese Vollendung natürlich ist, dass die Seele um so mehr fortschreitet, je mehr Göttliches sie aufnimmt, und dass sie um so mehr aufnehmen kann, je weiter sie fortgeschritten ist, führt er öfter aus. Denn das Böse ist nur die στέρησις τοῦ ὄντος. Es ist aber der Seele natürlich mit dem Seienden, dem Guten verbunden zu sein, das schliesslich allen Widerstand überwindet[3]. Denn die Seele wird zu dem Göttlichen durch ihre Natur hingezogen. Er betrachtet die Welt unter dem Gesichtspunkte des Fortschrittes; auch das Böse entwickelt sich, um erst völlig überwunden zu werden[4]. Hier wird auch das Leibliche verklärt, was nach seiner Meinung um so begreiflicher ist, als in Wahrheit das Körperliche nur, wie er gelegentlich sagt, eine συνδρομή aller möglicher Eigenschaften ist, deren jede νοητά ist, also das Körperliche seinem Wesen nach idealistisch aufgefasst wird[5]. Wenn er daher die Vollendung des Körpers hauptsächlich durch das Abendmahl bedingt ansieht, so ist das von ihm so gemeint, dass wir in diesem eben von dem λόγος durchdrungen werden, der in den Elementen mit seiner verklärenden Kraft wirksam ist; durch die Einwohnung des λόγος, der in allem Materiellen wirksam ist, kann auch das Brot zum Leib des λόγος werden und so unsern Leib mystisch durchdringen. Wenn er dabei auch den Ausdruck μεταποιεῖσθαι braucht, so meint er damit die Verklärung, der alle Materie fähig ist, weil in ihr der Kern auch ideell ist. Diese Ansicht ist doch noch nicht direct naturalistisch; sie ist mehr idealistisch, und wenn Basilius und Gregor Naz. eine mehr symbolische Auffassung zu haben scheinen, da Christi Fleisch und Blut nur seine μυστικὴ ἐπιδημία, d. h. seine Lehre, bezeichnen solle, durch die die Seele genährt wird, so ist der Nyssener auch nicht soweit von ihnen entfernt, da er im Grund auch in der Verklärung des Leibes nur die Wirksamkeit des λόγος sieht, die das im Leiblichen verborgene Vernünftige

---

[1] or. cat. 26.

[2] De anima et resurr. p. 136. p. 105 f. In illud, quando sibi subiecerit omnia T. I, S. 1321. Der Apostel meine, dass die ὑποταγή des Sohnes unter den Vater bezeichne πάσης ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν γινομένην τοῦ ὄντος ἐπίγνωσιν καὶ σωτηρίαν.

[3] De anima et resurr. p. 93 f. p. 105. τοιαύτη ἡ τοῦ θεοῦ μετουσία ὥστε δεκτικώτερον ποιεῖν τὸν ἐν ᾧ γίνεται· ὡς ἂν αὔξεσθαι τὸν τρεφόμενον καὶ μὴ λήγειν ποτὲ τῆς αὐξήσεως. or. cat. 8, 26.

[4] or. catech. 29.

[5] De opificio hominis c. 24. Vgl. übrigens auch den Ausdruck des Athanasius λογωθεῖσα σάρξ c. Ar. III, 33.

zur Vollendung bringt, wie denn auch die Taufe nach ihm wie nach Gregor Naz. φωτισμός, νοῦ τελείωσις, λόγου κοινωνία vermittelt[1]. Aus dem ebenerwähnten geht aber schon hervor, dass Gregor Nyss. die vollendende Wirksamkeit des Geistes, das Wirken desselben in unserem Innern nicht unvermittelt vorstellt. Da wir durch die Sünde, durch den Missbrauch der Freiheit eine Verminderung des Seins, eine Verblendung unserer Vernunft, eine Hinneigung zur Sinnlichkeit und φθορά erreicht haben, so bedarf es der Erlösung in der objektiven Erscheinung des λόγος, der der Schöpfer ist und der in der Erlösung seine vernünftige Wirksamkeit fortsetzt. Es bedurfte der Menschwerdung des λόγος, damit wir erlöst würden. Seine Christologie erinnert zwar weit mehr als die des Athanasius an Origenes. Der λόγος hat sich mit der Seele, dem νοῦς und der σάρξ verbunden. Die beiden Naturen, zu der auf menschlicher Seite auch Freiheit gehört, sind zu einer concreten Einheit in Christi Person gekommen. Christus muss auch Freiheit gehabt haben, wie sie eine menschliche Seele hat; sonst wäre seine Tugend nicht menschlich gewesen[2]. Aber wenn er auch die Menschheit mit ihrer Freiheit stärker betont als Athanas', besonders im Gegensatz zu Apollinaris, so tritt bei ihm andererseits doch die Naturenlehre mehr in den Vordergrund. Gott hat nicht zwei Söhne, einen θετός und einen φύσει; vielmehr sind beide Naturen in Christi Person so geeint, dass das ὁμοούσιος nach beiden Seiten, der menschlichen wie der göttlichen gilt. Als Aristoteliker ist ihm das Allgemeine am Einzelnen; die menschliche Natur ist in Christus vollkommen erschienen; an dieser Natur können nun alle andere Menschen auch Antheil haben. Indem der λόγος Mensch wurde, hat er es ermöglicht, dass wir vergottet werden. Denn in ihm ist die menschliche Natur von dem λόγος durchdrungen, die Minderung des Seins, die φθορά unserer Natur gehoben, das Anrecht des Teufels an uns beseitigt durch einen Betrug, indem er den Teufel durch den Schein des Fleisches täuschte, seinen Leib hingab, den aber der Teufel nicht

---

[1] orat. cat. c. 37. 16. 32. c. Maced. 19. Das Wasser ist nur hinzugenommen. τῆς σωματικῆς ἕνεκεν διακονίας, das ζωοποιοῦν ist das πνεῦμα. Er meint, die Seele sei im Stande, durch ihre γνωστικὴ δύναμις die Elemente ihres Leibes wieder zusammenzufinden, de resurr. p. 75, was ihm umsoweniger Schwierigkeiten macht, als er annimmt, dass alle Elemente der Natur durch die σοφὴ θεῖα δύναμις zur Einheit und Harmonie verbunden sind p. 26 f. und als ihm diese Elemente selbst wieder σοφοὶ καὶ τεχνικοὶ λόγοι sind. Er fasst die Materie idealistisch auf. In Hexaemeron. T. I S. 69 c. Gottes λόγος durchdringt Alles. Durch ihn wird der Leib vergeistet.

[2] or. cat. 7. 31.

behalten konnte[1]. Gregors Grundgedanken über die Erlösung führen ähnlich wie die des Athanasius dazu, dass wir nicht direct mit dem λόγος, der in Christus incarnirt ist, in Beziehung kommen, dass wir vielmehr in Christo die objective Erscheinung des Mensch gewordenen λόγος haben, die aber uns zu eigen werden muss. Hierzu dient nun theils die Idee, dass unsere Natur durch Christus geheilt ist, dass in ihm der λόγος unsere Natur verklärt hat, an der wir Theil haben, noch viel mehr aber der Gedanke, dass der heilige Geist uns das immanent macht, was für uns in Christus objectiv erschienen ist. Die objective Erlösung uns anzueignen, bedurfte es eines neuen Principes, des Geistes. Gregor geht von diesem aus, das uns immanent ist, das uns vollendet, und kommt von hier zu dem erlösenden Princip. Das erlösende Princip ist objectiv; es muss uns durch den Geist immanent werden. So ist es denn ganz natürlich, wenn er und Basilius sagen, von dem Geist müsse man zum Sohne und Vater, der Quelle alles Seins, aufsteigen. Es ist auch wohl zu verstehen, wenn von diesen Vätern mehr auf die göttliche Aktion als auf das göttliche Sein das Gewicht gelegt wird, wie Gregor Nyss. sagt: ἡ τοῦ θελήματος ὕπαρξις οὐσία ἐστιν[2]. Das Alles mag zeigen, dass diesen Vätern die Trinitätslehre nicht ein toter Buchstabe ist, sondern dass sie dieselbe vom religiösen Interesse aus postuliren, wenngleich gerade die drei Kappadocier es sind, welche die trinitarische Formelsprache festzustellen suchten.

In diesem Sinne sagt Basilius: ἀρχὴ τῶν ὄντων μία δι' υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειῶσα ἐν πνεύματι[3]. Auch Gregor Naz. zeigt auf das deutlichste, dass es sich hier nicht um Formeln, sondern um eine erst zum Abschluss zu bringende Lehre handelt, wenn er von dem Geist sagt: man werfe ihm vor, ξένον θεὸν καὶ ἄγραφον einzuführen, οἱ καθ' ἡμᾶς

---

[1] In dieser mythologischen Form ist doch zugleich wieder das Problem enthalten, dass Gott nicht bloss Liebe ist, sondern auch Gerechtigkeit, or. cat. c. 22—26, aber auch dies, dass die göttliche Macht sich am stärksten zeigt, wenn sie gegen ihre Natur in einer schwachen menschlichen Gestalt erscheint. Es spricht sich aber auch hier der Gedanke aus, dass Gottes Allmacht nicht ohne seinen Willen, seine Weisheit und Gerechtigkeit gedacht werden kann. σύνδρομος τῇ βουλήσει ἡ δύναμις, μέτρον δυνάμεως τὸ θέλημα· τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστίν. In Hexaemeron T. I, S. 69. Die göttliche Tugend ist Eine, auch die Gerechtigkeit und die Liebe sind eins. Or. cat. 20.

[2] De anima et resurr. T. III, S. 124. Der Name der Gottheit bezeichnet die ἐνέργεια, nicht die φύσις. Quod non sint tres Dii. T. II S. 121 f. 123.

[3] De spir. 16. Gregor Naz. or. 34, 8. Gregor Nyss. Quod non sint tres Dii. Tom. II, S. 128. 125.

σοφοί halten den Geist theils für eine Kraft, theils für eine Creatur, theils für Gott, theils sprächen sie sich überhaupt nicht über ihn aus. Was ihn bestimmt, durch die Aufnahme des Geistes die Trinitätslehre abzuschliessen, ist das Interesse daran, ein vollendendes Princip zu haben, das uns immanent ist. Sagt er doch sogar[2]: dass wenn wir den heiligen Geist verehren, wir uns selbst verehren[3].

Wenn man nun gesagt hat, die Kappadocier hätten der semiarianischen Lehre sich genähert, so vermag ich das nicht zu finden. Wenn in ihrem Sprachgebrauch die οὐσία von der ὑπόστασις unterschieden wird, und die ὑποστάσεις als τρόποι ὑπάρξεως der Einen οὐσία aufgefasst werden, sogar gelegentlich συμβεβηκυῖαι heissen, wenn sie μορφαί, ἡ πρὸς ἄλληλα σχέσις τῶν προσώπων heissen, wenn ihnen ἰδιάζουσοι χαρακτῆρες zugeschrieben werden, wenn ihre Unterschiede besonders betont werden διαφοραὶ, διακρίσεις, τὸ ἑτέρως ἔχειν, τὸ ἰδίαζον, συνδρομαὶ ἰδιομάτων oder τῆς ἰδιαζούσης διανοίας[4], so weist das doch eher darauf hin, dass es ihnen auf Grund des gleichen Wesens um Unterschiede hypostatischer Art zu thun ist. Ausdrücklich nennt Gregor Nyss. den λόγος αὐτοζωή[5], mit dem Sohn ist der Vater gedacht; es sind drei Seinswesen eines Wesens, nicht drei Götter. Er braucht sogar dass Bild, dass Paulus und Timotheus desselben Wesens

---

1 Or. 31, 5. 1.

2 Or. 31, 12.

3 Man hat gemeint, die Erlösungslehre des Gregor Nyss. trage einen physischen Charakter. Er hat an Aristoteles angeknüpft, insofern er die allgemeine menschliche Natur in dem Einzelnen denkt. Indem Christus diese Natur angenommen hat, hat er sie verklärt und geheilt, und nun können an ihr die Menschen Theil haben. Allein wie in Christus die Aneignung unserer Natur nicht mechanisch vor sich gieng, sondern der λόγος sich nicht bloss mit der σάρξ einte, sondern auch mit der Seele und dem νοῦς unter Berücksichtigung der Freiheit der menschlichen Natur, so wird auch unsere Natur nur dadurch verklärt, dass das Vernünftige in uns allen zur Herrschaft kommt und unsere Freiheit zu vernünftigem Wollen hergestellt wird. Indem in allen die gemeinsame Natur zur Herrschaft kommt, wird die Trennung der Menschen überwunden. (In illud, tunc ipse filius subjicietur T. I S. 1317 f.) Das geschieht aber, indem zugleich in ihnen der heilige Geist wirksam ist und ihnen die durch den Logos verklärte menschliche Natur zueignet. Diese Zueignung ist aber von der Receptivitität der Einzelnen abhängig, die zugleich diese Natur sich aneignen, den heiligen Geist in sich aufnehmen und so ethisch umgewandelt werden. Dem geht dann eine Erneuerung, Durchgeistung des Leibes parallel, die idealistisch vorgestellt wird. S. o. S. 151. 152.

4 Vgl. die Schriften des Greg. Nyss. de differentia essentiae et hypostaseos, de sancta Trinitate, die bei Migne dem Basilius zugeschrieben sind. Epist. 189. 38. Basilius T. IV, S. 683 f. 326 f. Quod non sint tres Dii Gregor Nyss. T. II, S. 115 f.

5 Or. cat. 1.

seien, aber als Personen verschieden. Es ist ihm offenbar darum zu thun, das gemeinsame Göttliche in allen drei Personen als das Wesen aufzufassen, wie ja das praktische Interesse fordert, dass der erlösende λόγος und der vollendende Geist wirklich Gott seien wie der Vater, damit wir durch sie an Gott Theil haben. Gerade das wird ja dem Arianismus entgegengehalten. Man könnte vielleicht eher sagen: indem allen dreien das gleiche Wesen zugeschrieben wird, als das ihnen Gemeinsame, wird die Tendenz des Athanasius auf Gleichheit noch gesteigert. Ἀλλὰ τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτό, τῷ ταυτῷ τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως, sagt Gregor Naz.[1], ebenso, dass er den Tritheismus wie den Subordinatianismus und Sabellianismus gleichmässig vermeiden will[2]. Es sei gleicherWeise εἰς ἀσέβειαν, καὶ Σαβελλίως συνάψαι καὶ Ἀριανῶς διαστῆναι, τὸ μὲν προσώπῳ, τὸ δὲ ταῖς φύσεσιν[3]. Die Unterschiede beruhen nicht in dem Sinne auf einem Mangel, als ob zur wahren Gottheit einer Hypostase etwas fehle: τὸ δὲ τῆς ἐκφανήσεως ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν[4]. Wenn das Ungezeugtsein, Gezeugtsein und Hervorgehen ausgesagt werden, so sind das Verhältnissbegriffe innerhalb desselben Wesens, nicht eine ὕφεσις κατὰ τὴν οὐσίαν. Aehnlich spricht sich auch Gregor Nyss.[5] aus: οὐ χρόνῳ διαιρεῖται ἀλλήλων τὰ πρόσωπα, οὔτε τόπῳ, οὐ βουλῇ, οὐκ ἐπιτηδεύματι, οὐκ ἐνεργείᾳ, οὐ πάθει, οὐδενὶ ἢ μόνον ὅτι πατὴρ πατήρ ἐστιν κτλ. Alle drei Hypostasen haben alle Eigenschaften, ihre Unterschiede sind nicht erst Unterschiede im Verhältniss zur Welt, sondern zu einander in der göttlichen Immanenz, ohne irgend welche quantitative Differenz im Wesen oder in der Würde.

Die Lehre der Gregore geht auf Ein Wesen in drei Hypostasen.

---

[1] Or. 31, 16.

[2] Or. XXXI, 14, 28. ἡμῖν εἷς θεός, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται. Οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον, τὸ δὲ ἧττον Θεός, οὐδὲ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον· οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δυνάμει μερίζεται, οὐδέ τι τῶν ὅσα τοῖς μεριστοῖς ὑπάρχει, κἀνταῦθα λαβεῖν ἔστιν· ἀλλὰ ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης· καὶ οἷον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων, μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις. ὅταν μὲν οὖν πρὸς τὴν θεότητα βλέψωμεν καὶ τὴν πρώτην αἰτίαν καὶ τὴν μοναρχίαν, ἓν ἡμῖν τὸ φανταζόμενον· ὅταν δὲ πρὸς τά, ἐν οἷς ἡ θεότης, καὶ τὰ ἐκ πρώτης αἰτίας ἀχρόνως ἐκεῖθεν ὄντα καὶ ὁμοδόξως, τρία τὰ προσκυνούμενα.

[3] Or. XXXI, 30. Vgl. auch Basilius ep. 210, 5; de spir. 30, 77. Das gemeinsame Wesen aufgeben, führe zu Polytheismus, die Unterschiede der Hypostasen fallen lassen, zum Judaismus. Vgl. Gregor. Nyss. or. cat. 3.

[4] Or. XXXI, 9.

[5] Quod non sint tres Dii: T. II, S. 133. ὥσπερ μία λέγεται φύσις, οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἑνικῶς ὀνομάζεται, Θεός, ἀγαθός, ἅγιος, σωτήρ, δίκαιος, κριτής etc. Or. catech. 1.

Wenn hier vielleicht ein tritheistischer Schein durch die Selbstständigkeit der Hypostasen entstehen könnte, so wird doch nicht das Wesen, sondern der Verhältnissbegriff der Hypostase als der Gattungsbegriff für die Hypostasen bezeichnet. Indem sie vielmehr die eine Substanz in drei τρόποι ὑπάρξεως, drei zu einander in Verhältniss stehenden Seinsweisen sich realisirend vorstellen, erreichen sie die göttliche Lebendigkeit gegenüber der starren jüdischen Monas.

Eher scheinen trotz aller Anstrengung nicht alle subordinatianischen Reste vermieden zu sein. Das gilt besonders von Basilius. So sagt er: ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία δι' υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι, aber auch Gregor Naz.[1] spricht sich dahin aus: θεὸς ἐν τρισὶ μεγίστοις καθίσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ, τῷ πατρὶ λέγω καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, und ebenso heisst auch bei Gregor Nyss. der Vater die πηγή[2]. Und wenn auch der Vater niemals ohne den Sohn und ohne den Geist ist, wenn auch immer nur die ganze Trinität aktiv sein soll, πᾶσα ἐνέργεια ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ πνεύματι τελειοῦται[3] (πηγή, ἐνέργεια, τελείωσις), so ist eben doch der Vater die πηγή und damit bleibt doch noch ein Rest von Subordinatianismus (wenn auch bei den Gregoren weniger als bei Athanasius), wie in jenen Stellen, welche die Gleichheit der Hypostasen darstellen, nicht immer ganz der Schein des Tritheismus vermieden wird, den sie übrigens nicht wollen[4]. Es ist daher auch kein Wunder, dass sich die Kappodocier mit Vorliebe auf Bilder berufen oder schliesslich in das Geheimniss zurückziehen.

Trotz dieser Unebenheiten wird man nicht davon reden können, dass diese Trinitätslehre die Hellenisirung des Christenthums bedeute. Um das zu behaupten, muss man sich schon ein judaisirendes Christenthum als Ideal vorstellen. Man kann es schon deshalb nicht behaupten, weil diese Lehre vom Christenthum selbst ausging und vielmehr dazu dienen sollte, das Heidnische und das Jüdische zu überwinden. Dessen sind sich die Urheber ganz klar. Sie wollten keinen Sabellianismus, weil er eine dauernde Verbindung Gottes und der Menschen im Sohne und Geiste nicht zuzulassen schien, weil er in Gott keine Unterschiede anerkannte; sie wollten keinen Arianismus, weil sie nicht mit Unrecht darin einen Rückfall in Polytheismus

---

[1] Or. 34, 8.

[2] Quod non sint tres Dii. T. II, 133. 128.

[3] Greg. Nyss. Quod non tres sint Dii. T. II, 125. 129.

[4] Greg. Nyss. hat ja eine eigene Schrift geschr. Quod non sint tres Dii. Migne T. II.

sahen; sie wollten aber auch nicht den Neuplatonismus, weil dieser nicht eine wirkliche Vereinigung Gottes und der Welt ermöglichte, sondern zu einem Aufgeben der Persönlichkeit führen musste. Was sie wollten, war die Annahme von inneren Unterschieden in Gott, durch die er ebenso der Welt sich sollte mittheilen, als über die Welt erhaben bleiben können, der Selbstverlust Gottes in der Welt und Gottes Weltferne gleichmässig, vermieden sein sollte. Es ist wahr, dass sie sich hiezu der Kategorien des hellenischen Denkens bedienten; aber es ist ebenso wahr, dass sie diese Kategorien, welche sie brauchen wollten, nicht nur selbstständig aussuchten, sondern auch in eigenthümlichem Sprachgebrauch charakteristisch stempelten. Die Aristotelischen Kategorien scheinen ihnen am deutlichsten insbesondere das realistische Verhältniss des Allgemeinen und Besondern und die Verbindung des Begriffs der οὐσία mit dem der ἐνέργεια. In der Trinitätslehre haben sie das göttliche Wesen den Hypostasen immanent vorgestellt, aber in so modificirter Weise, dass sie den Tritheismus zu vermeiden suchten. Ebenso hat Gregor Nyss. die allgemeine menschliche Natur in der einzelnen Person Christi verklärt werden lassen, an der nun die einzelnen Gläubigen Theil haben konnten. Physisch ist diese Erlösungslehre näher betrachtet, doch nicht, weil diese geheilte Natur zugleich die vernünftige Seite, den νοῦς mit umfasst, und so können die Personen nur geheilt werden, wenn sie in Christo diese vernünftige menschliche Natur anschauen, wie sie mit dem λόγος geeint ist, und durch den heiligen Geist mit ihrer Freiheit in sich aufnehmen. So ist doch die Erlösung zugleich ethisch vorgestellt. Auch ihre Trinitätslehre vertritt zugleich das praktische Interesse. Der heilige Geist, der uns vollendet, macht den λόγος uns immanent, der uns mit dem Vater verbindet, so dass auch hier die dreifache Action Gottes einheitlich in uns wirksam ist, wir eben deshalb auch in unseren Erkennen, das endlich ist, von dem Geist zum Sohn und von ihm zum Vater gelangen können, wie der Vater durch den λόγος im Geist in uns wirksam ist.

Freilich ist die Theorie der Kappadocier noch nicht Herr aller Schwierigkeiten geworden. Aber man muss doch zugeben, dass mit den Mitteln, die ihnen zur Verfügung standen, der Versuch gemacht wurde, weit über die griechischen Vorstellungen hinauszugehen. Das trinitarische Problem enthielt die Aufgabe, das Verhältniss Gottes und der Welt so zu bestimmen, dass der Deismus und der Pantheismus durch Gottes innere Lebendigkeit und Geistigkeit, durch die Verbindung der Erhabenheit mit der Mittheilsamkeit, überwunden wurden, dass die Möglichkeit der Vereinigung Gottes und

des Menschen begründet wurde. Man sagte sich, der Schöpfer und Erlöser, wie der Vollender, der Sohn wie der Geist müssen Gott sein, wenn in der Welt wirklich eine Einheit Gottes und des Menschen erreicht werden soll. Und zwar wird diese Einheit nicht blos physisch, sondern auch ethisch vorgestellt. Denn nicht bloss unser Leib soll von der φθορά befreit, sondern unsere vernünftige Natur soll hergestellt werden, mit der eo ipso auch die Herstellung der Freiheit zu einem guten Willen gegeben ist. Wenn hierin noch ein intellectualistischer Zug gefunden werden sollte, so darf man doch nicht übersehen, wie energisch gerade diese Väter die göttliche Mitteilsamkeit, die in Christo geoffenbarte Liebe und ihre uns belebende Kraft hervorheben, die ja gerade Basilius auch in hervorragendem Maasse positiv praktisch und nicht nur asketisch bethätigt hat. Freilich wird das Metaphysische und Physische zu dem Ethischen noch in kein völlig klares Verhältniss gesetzt, weder in Gott die Absolutheit und Einfachheit, sowie die Unveränderlichkeit mit seinen ethischen Wesen, noch im Menschen die ethische und physische Seite, die ethische und physische Heilung genügend vermittelt. Die Formeln vollends: drei Hypostasen in einem Wesen und zwei Naturen in einer Person, waren schwer mit einander zu einer klaren Einheit zu verbinden.

Im Abendland nahm in Bezug auf die Trinitätslehre und Christologie Hilarius einen ähnlichen Standpunkt ein, wie Athanasius. Es scheint mir besonders beachtenswerth, dass er einmal wie Athanas die Trinität wenigstens in Bezug auf das Verhältniss des Vaters zum Sohn, nach Art des Selbstbewusstseins zu verstehen sucht. In seiner Schrift über die Trinität sagt er: Pater quomodo erit, si non quod in se substantiae atque naturae est, agnoscat in filio[1] Eandem utriusque in mutua cognitione esse substantiam docet[2]. Ebenso aber ist er in der Christologie dem Athanas verwandt, insofern er ebenfalls auf der Annahme der Seele Christi besteht und doch auch wie Athanas die Menschheit verkürzt. Er erkennt zwar an, dass Christi Seele vom Logos geschaffen sei, sein Leib aus dem Stoff, den der Leib der Jungfrau bot, gebildet worden sei. Aber damit der λόγος Mensch werden konnte, musste er sich entäussern, musste er seine volle Macht und Herrlichkeit durch seinen Willen zurückhalten, um sich mit diesem Menschen zu verbinden[3]. Diese Entäusserung wird ethisch durch die Liebe begründet, mit der er sich in uns ver-

---

[1] De trin. 2, 3.

[2] Comment. in Matth. c. 11, 27.

[3] De Trin. XI, 48. Die evacuatio kommt durch ein se ad formam habitus humani

setzt; er hat aber zugleich dadurch, dass er die Menschheit annahm, die Menschheit verändert. Seine Seele hat am Wissen des λόγος Theil und hat keine Wahlfreiheit[1], sein Leib hat nicht die Nothwendigkeit des Leidens; er war dem Bedürfniss und Schmerz nicht unterworfen[2]. Wenn er trotzdem litt, so geschah es, indem er sich in unser Leiden versetzte, um die Strafe für die Menschheit zu tragen, und sein Sterben ist freie That[3]; er herrscht noch im Sterben. Aber schliesslich wird das Menschliche in ihm so verklärt, dass in der dritten Geburt, der Auferstehung (nach der irdischen und himmlischen Geburt), sein Fleisch in die göttliche Substanz aufgenommen[4] und seine Menschheit vollendet wird. Und wie die Liebe des λόγος, die in Christo erschien, uns ethisch belebt, so werden wir in den Sacramenten der vollendeten Menschheit Christi theilhaft. So ist auch hier die ethische und physische Betrachtung verbunden und mit der Erhebung des λόγος in die Trinität ist auch hier die Erhebung der Menschheit Christi über ihren natürlichen Zustand, ja ihre Verkürzung gegeben. Die ethische That selbst ist schon supernatural gefärbt, weil bei Christus das Sterben und Leiden völlig freiwillig, ohne dass sein Leib an sich sterblich und leidensfähig war, geschehen soll und bei dieser freien Entschliessung nicht die menschliche Freiheit, sondern die Alles bestimmende Thätigkeit des λόγος maassgebend ist. Ebenso hat aber die sacramentale Verklärung unserer Natur einen supernaturalen[5] und physischen Zug.

Von diesen Vätern, die die orthodoxe Trinitätslehre begründet haben, ist zwar der Versuch gemacht worden, eine vollkommenere Gotteslehre zu ermöglichen. Die Gottheit ist das eine Wesen in drei Hypostasen: einerseits einfach, unveränderlich, über die Welt erhaben und von ihr unterschieden, andererseits sich mittheilend, sich offenbarend, die Welt mit göttlicher Vernunft durchleuchtend, mit göttlicher Kraft vollendend und zur Harmonie führend. Dieser Gedanke sollte in der Trinitätslehre zum Ausdruck gebracht werden. Man nahm eine dreifache Action Gottes in der Welt an und um eine wirkliche Einheit des Menschen mit Gott zu Stande zu

---

temperare zu Stande. In Ps. 68 c. 25. In forma servi veniens evacuavit se a forma Dei. Diese wurde latent.

[1] Er hat eine naturalis voluntas cum patre Trin. IX, 50. 51. 71.

[2] De Trin. X, 27. 24. Er hat ein corpus caeleste De Trin. X, 73. c. 15.

[3] De Trin. IX, 7. X, 57, 62. Er redet von der Lust des Leidens, weil er dadurch den Menschen erlöst. In Psalm. 138, c. 26.

[4] De Trin. XI, 40. IX, 6.

[5] De Trin. VIII, 13. 15.

bringen, musste der Sohn und der Geist selbst Gott sein. Das war das religiöse Interesse, das man an der immanenten Trinitätslehre neben der ökonomischen hatte. Hier war aber noch ein Schwanken zwischen subordinatianischen Resten und der Betonung der Einheit des Wesens in den drei Seinsweisen übrig geblieben. Im letzteren Falle drohten die Unterschiede in der Einheit zu verschwinden oder tritheistisch zu werden. So war trotz aller Bemühung die immanente Trinität nicht völlig klar geworden. Das hing damit zusammen, dass einerseits Gott als einfache Substanz, als metaphysisches Sein aufgefasst, andererseits Vernunft und Liebe sein sollte. Beide Seiten waren noch nicht in das rechte Verhältniss gesetzt. Die Unterschiede in Gott sollten aber dazu dienen, die Vernunft und die Mittheilsamkeit und Liebe des göttlichen Wesens zu zeigen, denn im Sohn und im Geiste theilte eben Gott sich der Welt liebend mit, während stets die Neigung bestand, den Vater als die metaphysische Substanz anzusehen[1]. Diese Mittheilung musste aber im Menschen die Spitze erreichen und das Problem der christlichen Erkenntniss war ja eben die Vereinigung Gottes und des Menschen. Diesem Problem sollte auch die Trinitätslehre dienen. Im Sohne und im Geiste vollzog sich die Vereinigung Gottes mit dem Menschen. Aber man unterschied nun beide Offenbarungsweisen genauer. Der Sohn wurde zu Einer menschlichen Person in besonderes Verhältniss gesetzt; der Geist zu allen übrigen. Die Offenbarung des Sohnes in der Fleischwerdung gewann so den Charakter einer objectiven Offenbarung, während die Immanenz Gottes in den menschlichen Seelen dem Geist übertragen wurde. Die Offenbarung im Sohne wurde so von der Offenbarung in den übrigen Menschen spezifisch unterschieden. Christus wurde über alle übrigen Menschen hinausgerückt als das incarnirte Wort, und wenn nun auch in ihm die göttliche Liebe sich offenbaren, die göttliche Vernunft sich kund thun sollte, so führte hier doch die Unveränderlichkeit und Erhabenheit des Göttlichen zu einer Verkürzung des Menschlichen wie z. B. selbst Gregor Naz. sagt, die menschliche Natur könne wohl an sich vollkommen sein, aber nicht im Vergleich mit der göttlichen, wo sie nur ein Strahl in der Sonne sei[2]. Der Versuch in Christus die Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen anschaulich zu verdeutlichen, gelang nur unvoll-

[1] Gott ist insofern über alles Erkennen hinaus, wie Gregor. Nyss. besonders in seiner Schrift gegen Eunomius ausführt. C. Eunom. XII, p. 945 f. De hom. opif. 16. Gott übersteigt auch alles Gute. T. I, S. 184.

[2] ad Cled. I, 9.

kommen, obgleich man formell angesehen die Gottheit wie die Menschheit in ihrer Vollständigkeit gelten lassen wollte, wegen der unausgleichlichen Differenz der göttlichen und menschlichen Natur, so dass ein Verschlungenwerden des Menschlichen in das Göttliche sich ergab, ein transcendent supranaturaler Zug. So kam es denn, dass die übrigen Menschen an der Vergottung nur theilhaben konnten durch die Erhebung der menschlichen Natur in das Göttliche in Christo und dass auch hier die Vergottung das Ziel war, was sich praktisch in der Askese zeigte, andererseits war unsere Vollendung im Geiste doch different von der Incarnation des λόγος in Christo, obgleich auch von unserer Vergottung die Rede war. Die Incarnation war eine einmalige und die Bedingung für unsere Vergottung, und so wurde Christi Menschheit über die unsere hinausgehoben. Hierin ist ein transcendenter Zug[1]. Die Christologie der Kirche, wie sie aus den folgenden, Jahrhunderte langen Kämpfen resultirte, behielt diesen transcendenten Charakter, obgleich man durch Verwerfung des Apollinaris sich bemühte, die wahre Menschheit Christi festzustellen.

Wenn es so den Orthodoxen doch nicht gelang, ihre Trinitäts-Lehre gegen Subordinatianismus und Sabellianismus, sowie gegen feinere Formen von Ebjonismus und Doketismus, wie sie der Arianismus und der Apollinarismus vertraten, widerspruchslos durchzuführen, so kann man sich nicht wundern, dass sich längere Zeit eine vermittelnde Lehre behauptete, wie sie besonders von der Origenistischen Schule vertreten war und sich in der Partei der Homöusianer fortsetzte. Dies war um so berechtigter, als die Männer dieser Partei es waren, welche Bedenken dagegen trugen, dass man diese Lehren in kirchlichen Formeln fixirte.

c. Die Origenisten.

Wir müssen hier etwas zurückgreifen. Es ist die Schule des Origenes in Bezug auf die λόγος- und Trinitätslehre schon nicht mit sich einig. In gewisser Art zeigt dieses Schwanken an seiner eigenen Person Dionys[2] der Grosse von Alexandrien, † 265, der die Vielseitigkeit des Origenes in gewissem Maasse sich angeeignet hatte, der zuerst im Gegensatz gegen den Sabellianismus den Subordinatianismus des Origenes wo-

---

[1] Harnack thut völlig Recht, dies ebenfalls hervorzuheben. Aber dazu passt es nicht, wenn er meint, dass die Orthodoxie der Kappadokier eine Abschwächung des Standpunktes des Athanas sei.

[2] Dittrich, Dionysius d. Grosse v. Alex. 1867. Athanasius, de sententia Dionysii.

möglich überbot, so dass er von dem λόγος schon den Satz gewagt haben soll, dass er als Geschöpf nicht war, bevor er ward [1], dass er sich zum Vater verhalte, wie der Weinstock zum Gärtner, wie der Kahn zum Schiffbauer [2], zugleich aber das Bild von Wurzel und Stamm, von Eltern und Kind auf dieses Verhältniss anwendete [3], und von Dionys v. Rom zur Rede gestellt, sich sogar zur Anerkennung der Formel ὁμούσιος herbeiliess, wenn sie auch nicht schriftgemäss sei, den λόγος als ἀπόρροια aus Gott bezeichnete [4], den Vater den νοῦς τοῦ λόγου, den Sohn den λόγος τοῦ νοῦ nannte. Dionys v. Rom näherte sich als Gegner des Subordinatianismus eher dem Sabellianismus, insofern er die Einheit in drei Hypostasen festhielt, ohne sich des Näheren um die Vermittlungen zu bekümmern, nach der römischen Art, der es mehr um praktische Entscheidungsformeln als um eine ausgebildete Theorie zu thun war [5].

Gregorius Thaumaturgus nannte den λόγος die Quelle alles Guten, den Vorsteher und Erretter unserer Seelen, Schöpfer und Regierer des Alls, die σοφία und δύναμις des Vaters, τοῦ πρώτου νοῦ ἔμφυχος ὢν λόγος. Obgleich er aber in dem Vater ist und völlig mit ihm geeint, (sie sind δύο ἐπινοίᾳ, ἓν ὑποστάσει) [6] wird er doch wieder subordinirt. Theognost [7] nimmt einen ähnlichen Standpunkt ein: der λόγος ist nicht aus dem Nichts, er ist ἀποῤῥοία aus des Vaters Wesen, wie es denn nothwendig ist, dass der Vater einen Sohn habe; er geht aus ihm hervor wie Glanz aus dem Licht, wie Dunst aus dem Wasser. Die Subordination

---

1 Athanas, de sent. Dion. 13. 14.

2 De sent. Dion. 4. 12.

3 De sent. Dion. 18.

4 De sent. Dion. c. 23.

5 Athanasius, de decr. Nic. Syn. c. 26. ἡνῶσθαι ἀνάγκη τῷ θεῷ τῷν ὅλων τὸν θεῖον λόγον . . . καὶ τὴν τριάδα εἰς ἕνα ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα συγκεφαλαιοῦσθαι. Dionys. v. Alexandrien schloss sich ihm an, wenn er die Formel brauchte: πλαθύνομεν τὴν μόναδα εἰς τριάδα καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. De sent. Dion. 17. T. 32. S. 776.

6 Basilius epist. 210. Hahn, Bibl. d. Symbol. 3 A. S. 253. Sein Bekenntniss, dessen Echtheit wahrscheinlich ist. Σἷς θεὸς πατὴρ λόγου . . . εἷς κύριος θεὸς ἐκ θεοῦ. In der Trias sei οὐ κτιστόν τι. Die Trias ist ἄτρεπτος ἀεί. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus 1880.

7 Ath. de decr. Syn. Nic. c. 25, citirt eine Stelle aus seinen Hypotyposen: οὐκ ἔξωθέν τίς ἐστιν . . . ἡ τοῦ υἱοῦ οὐσία, οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισήχθη, ἀλλὰ ἐκ τοῦ πατρὸς οὐσίᾳ ἔφυ ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα . . . ὡς γὰρ ἥλιος μένων ὁ αὐτὸς οὐ μειοῦται ταῖς ἐκχεομέναις ὑπ' αὐτοῦ αὐγαῖς, οὕτως οὐδὲ ἡ οὐσία τοῦ πατρὸς ἀλλοίωσιν ὑπέμεινεν. Bei Athanasius ad Serapion. IV, 9. 11 spricht er sich über den heiligen Geist aus. Photius cod. 106.

ist hierdurch natürlich auch nicht ausgeschlossen. Pierius[1], der als der Origenes junior bezeichnet wird, neigte mehr dazu die Wesensgleichheit von Vater und Sohn, aber die Unterordnung des Geistes hervorzuheben und ähnlich scheint sich Hierakas[2] gestellt zu haben, der dadurch interessant ist, dass er die Brücke zwischen der mönchischen Mystik und Origenes bildet, was noch mehr bei Methodius († 311)[3] der Fall ist, der allerdings theilweise zu Origenes in Opposition steht[4]. Aber in der Christologie ist er dem Origenes gefolgt und besonders dadurch interessant, dass er die in Christo geschehene Vereinigung des λόγος und des Menschen in mystischer Weise von den Gläubigen wiederholt wissen will, wobei er besonderen Werth auf die Jungfränlichkeit legt. So ist ihm auch Christus das Vorbild der Jungfräulichkeit[5]. Die Menschheit Christi ist die Braut, wegen der der λόγος den Vater verliess, und wie sich der λόγος in Christus mit der Menschheit geeint hat und mit der Kirche, so muss auch der λόγος sich mit jeder einzelnen Seele vereinigen; auf jeden muss der λόγος herabkommen, damit er in ihm des heiligen Geistes theilhaft werde. Jeder Gläubige soll durch Theilnahme an Christus als ein Christus geboren werden. Die φωτιζόμενοι, d. h. die Getauften, sollen wahre πίστις und γνῶσις erlangen, indem in ihnen die Gestalt des λόγος ausgeprägt wird, ὥστε ἐν ἑκάστῳ Χριστὸν γεννᾶσθαι νοητῶς· ὠδίνει ἡ ἐκκλησία, μεχρίπερ ἂν ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν μορφωθῇ γεννηθείς, ὅπως ἕκαστος τῶν ἁγίων τῷ μετέχειν Χριστοῦ Χριστὸς γεννηθῇ[6]. Das wird aber ganz besonders im Mönchthum realisirt. Man sieht, wie hier in einer gewissen Unbestimmtheit Christus theils Vermittler des Heils ist, theils nur Princip bedeutet, das Jeder sich aneignen soll, die Einheit mit dem λόγος. Hier ist die mystische Seite, die auch Origenes nicht fehlt, halb als rationale Mystik, halb als Anschauungsmystik, die das Princip der Vereinigung mit dem λόγος in Christus, in der Maria, in der Kirche anschaut, vertreten. Auch ist

---

[1] Photius cod. 119.

[2] Epiphanius haeres. 67. 69, 7. Er ist Mönch.

[3] Bonwetsch, Methodius. Bd. 1. Schriften 1891, Methodii opera ed Jahn. 1865.

[4] Er hat einen mehr realistischen Zug und tadelt insbesondere die Vorstellung des Origenes vom Körper. Vgl. s. Schrift über die Auferstehung. Jahn S. 64 f.

[5] „ἀρχιπάρθενος" Vgl. sein συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας I, 5. In der Schrift Εἰς τὸν Συμεῶνα καὶ εἰς τὴν Ἄννην wird von der ewigen Jungfrauschaft der Maria geredet. Jahn S. 105 f. Aber die Schrift ist zweifelhaft.

[6] συμπος. 8 ed. Jahn. S. 36. Vom Jgel bei Bonwetsch c. 8. c. 1. S. 331. 337. οἱονεὶ Χριστῶν γεγονότων τῶν κατὰ μετουσίαν τοῦ πνεύματος εἰς Χριστὸν βεβαπτισμένων, συμβαλλούσης τὴν ἐν τῷ λόγῳ τράνωσιν αὐτῶν καὶ μεταμόρφωσιν τῆς ἐκκλησίας.

interessant zu sehen, wie trotz aller Betonung der Menschheit Christi doch das Ideal eine mystisch-religiöse Verkürzung des Menschlichen im Mönchthum ist, da Christi Menschheit nur das Urbild der jungfräulichen Vereinigung mit dem λόγος ist, die vor Allem der Mönch in seinem Vergottungsprocesse erleben soll. Hier tritt die Präcision der Lehre bedeutend hinter mystische Anschauungen zurück[1].

Wie die Schule des Origenes nach verschiedenen Seiten sich entwickelte und in der Christologie und Trinität eine Weite zwischen Subordinatianismus und Wesensgleichheit von Sohn und Vater oft bei demselben Manne zeigt, so trat auch im Abendlande ein ähnliches Schwanken hervor, auch in der Betonung des Ethischen dem Origenes ähnlich, aber doch in specifisch abendländischer Weise. Der Vertreter dieser Richtung ist Lactantius[2] † 330. Er legt das Hauptgewicht auf die ethische Christologie. Christus ist magister virtutis praeceptorque justitiae[3], durch Lehre und Beispiel. Er ist die viva praesensque lex[4]. Gott muss sich selbst dem Gesetz unterwerfen, das er gegeben hat, um die Gerechtigkeit auf Erden zu verwirklichen, und das geschieht in der Menschwerdung. Gott ist nur vollkommener Lehrer der Gerechtigkeit, wenn er einen sterblichen Körper annimmt[5], die Auctorität Gottes allein prägt die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen das Gesetz ein und doch muss er zugleich in sterblicher Form den Menschen ein Beispiel geben[6]. So ist Christus das lebendige Gesetz. Fuit Deus et homo inter Deum et hominem medius constitutus[7]. Die Verpflichtung und Erfüllbarkeit des Gesetzes wird so auf gleiche Weise durch ihn verkörpert; in diesem

---

[1] Man könnte hier den mystischen Zug, der auch Gregor v. Nyssa bestimmt, vorgebildet sehen, wenn nicht doch bei diesen Späteren viel klarer zwischen dem heiligen Geist und Christus unterschieden würde, da erst durch den heiligen Geist wir Christi theilhaft werden. Hier tritt noch der Logos in den Vordergrund. Die ganze Anschauung ist noch unbestimmter. Vgl. auch oben Clemens v. Alexandrien, insbesondere seine Aussagen vom Logos und der Kirche. S. 81 f. 114 Anm. 5.

[2] Libri institutionum VII De ira Dei.

[3] IV, 10.

[4] IV, 25.

[5] IV, 24 neque hominem perfecta doctrina esse posse, nisi sit idem Deus, ut auctoritate caelesti necessitatem parendi hominibus imponat, neque Deum, nisi mortale corpore induatur, ut praecepta sua factis adimplendo ceteros parendi necessitate constringat.

[6] IV, 22—25.

[7] IV, 25, vgl. c. 13, er ist ohne Mutter vom Vater gezeugt und ohne Vater von der Mutter geboren. Bis nasci oportuit.

ethischen Sinn werden auch seine Wunder gedeutet[1]. Wenn so Lactanz Gott selbst ethisch nennt und Christus als Gott bezeichnet, so ist Gott ihm auf der anderen Seite doch wieder einfach und unwandelbar, derselbe Gegensatz, der auch im Morgenlande ungelöst bestand. Von hier aus ist ihm nun Christus doch nicht voller Gott[2], sondern nur ein höherer Geist, der nun aber doch, obgleich von Gott geschaffen, Sohn heissen kann, weil er denselben Willensinhalt hat wie Gott. Beide, Vater und Sohn, haben eine mens, einen spiritus, eine substantia. Er ist doch der Bach aus der Quelle des Vaters. Man sieht, es ist ihm um die moralische Einheit Gottes und des Menschen zu thun[3], und wenn er in Gott als das höchste den moralischen Willen, seine unverbrüchliche lex ansieht, so ist Christus als viva lex Gott; wenn er aber an Gottes Einfachheit denkt, so ist er von ihm, als dem absoluten, als höchstes Geschöpf unterschieden. Im Grund ist das derselbe Gegensatz, der auch in der origenistischen Schule vorhanden ist, zwischen dem absoluten Wesen des Vaters, seiner Einfachheit und Gottes Mittheilsamkeit und seinem ethischen Wesen, das sich im Sohne offenbart, nur dass der Abendländer noch stärker das Gesetz und den Willen hervorhebt[4].

Diese unbestimmte Richtung, die keine feste Entscheidung in Bezug auf das Verhältniss des Sohnes zum Vater zu treffen wusste, hat sich nun auch über das Nicaenum hinaus erhalten. Die Partei der Homöusianer fand ihren Hauptführer in Eusebius von Caesarea, dem grossen Kirchenhistoriker. Er steht im Gegensatz gegen den erneuerten Sabellianismus des Marcell. Er theilt die Ansicht, dass Gott als absolutes Wesen μονάς, vollkommen in sich, sich selbst genügend, ἀρχὴ ἄναρχος, μοναρχία, πρῶτον αἴτιον sein müsse, und identificirt mit dieser μονάς den Vater. Würde man

---

[1] IV, 26. 15.

[2] IV, 14 sagt er: Gott sei Einer, und dieser allein dürfe verehrt werden. Christus habe sich nicht Gott genannt, aber um seiner Tugend willen nomen Dei accepit Er nennt Gott unus Deus carens origine, quia ipse est origo rerum et in eo simul et Filius et omnia continentur. Der summus und singularis Deus kann nur durch den Sohn verehrt werden. IV, 29. Es ist auch das Interesse, den Monotheismus gegen den Polytheismus zu wahren, das ihn bewegt, wie man aus dem ersten Buch der Institutionen sehen kann.

[3] IV, 29.

[4] Es ist übrigens hier von Lactanz an einen Gottesbegriff gestreift, wonach Gott als Gesetz gefasst wird — neben der einfachen Substanz. Das erinnert daran, wenn von Gregor v. Nyssa Gottes οὐσία auch als ἐνέργεια bezeichnet wurde. Der Substanz wird noch nicht die Persönlichkeit, sondern Wirksamkeit und Gesetz entgegengesetzt.

diese Absolutheit des Vaters nicht anerkennen, so würde die Einheit Gottes fehlen, man würde in den Polytheismus fallen[1]. Gott kann seine ἀγεννησία nicht mittheilen; der Vater kann nicht in unmittelbares Verhältniss zur Schöpfung treten. Insofern nun Gott sich doch mittheilen will, zeugt er den Sohn, der freilich mit Gott nicht wesensgleich sein kann, insofern er an Gottes ἀγεννησία nicht theilhaben kann; aber Gott hat doch ihm Alles mitgetheilt, was er mittheilen konnte, alle göttlichen Prädicate ausser der ἀγεννησία, das πλήρωμα θεοῦ; so ist er doch δεύτερος θεός, δευτέρα οὐσία[2]. Freilich aus der Natur des Vaters kann er nicht stammen; er kann nicht sein Abglanz sein; das wäre emanatistisch; er stammt aus Gottes Willen: βουληθεὶς ὁ θεὸς γέγονεν υἱοῦ πατήρ. Aus der γνώμη, βουλή, προαίρεσις des Vaters stammt er[3]. Aber sofern doch die mittheilbare Vollkommenheit ihm mitgetheilt ist, heisst er auch αὐτολόγος und αὐτοσοφία. Er ist es, der gegenüber der Welt die Einheit darstellt; der λόγος ist für das σῶμα der Welt die belebende Seele[4]. Aber er ist vor allen Geschöpfen, wenn auch nicht ewig gezeugt; darum kann man sagen, er ist vor der Zeit gezeugt, die erst mit der Welt gegeben ist[5]. Die Formel ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν findet auf ihn keine Anwendung. Er ist Mensch geworden, um uns zu erlösen; wie der λόγος Schöpfer der Welt ist, ihre belebende Seele, so ist er in dem menschlichen Leib aus Maria am vollkommensten geoffenbart, um uns zu erlösen. Nun ist zwar der λόγος auch in Christus nicht leidend, er ist unverändert, er ist activ; die Menschheit ist die von ihm gespielte Leier[6]. Aber als Mensch konnte er leiden und sterben für unsere Sünden. Wenn diese Ausführungen nicht gerade grosse Präcision des Denkens verrathen, so hat er doch der Idee durch seine λόγος-Christologie Ausdruck geben wollen, dass in Christus der einheitliche, die Welt zusammenhaltende λόγος sich in der Menschheit geoffenbart hat, in ihm die Einheit Gottes und des Menschen angeschaut wird, dass die Harmonie der Welt in ihm hergestellt und die Gottesgemeinschaft soweit realisirt ist, als überhaupt die Welt als geschaffene mit dem ungeschaffenen Gott sich vereinen lässt. Der λόγος ist Gott nicht gleich, sondern nur ähnlich, weil er nicht ἀγεννησία hat, aber

---

[1] Praeparatio ev. 11, 9. Adv. Marc. 2, 12.
[2] Dem. ev. 4, 3. 13.
[3] Dem. ev. 4, 3.
[4] Dem. ev. 4, 2. 5.
[5] Dem. ev. 4, 2. 4.
[6] Dem. ev. 4, 13.

er ist in Bezug auf das Pleroma aller anderen Eigenschaften sein Abbild und in der Menschwerdung wird die Gottähnlichkeit des Menschen voll realisirt. Mit der dogmatischen Unbestimmtheit dieses Standpunktes hat Eusebius dogmatische Weitherzigkeit verbunden und war aller exclusiven Formulirung abhold. In dieser Richtung hatte er Gesinnungsgenossen an Euseb v. Emesa und an Euseb v. Nikomedien. Der Subordinatianismus der Homöusianer erstreckte sich natürlich auch auf die Lehre vom Geiste und wie wir von Gregor v. Naz.[1] wissen, dass zu seiner Zeit noch vielerlei Ansichten vom Geiste neben einander bestanden, so wurde der Geist hier als ein dienstbares Geschöpf bezeichnet, das nur graduell von den Engeln unterschieden sei[2]. Man sah also in diesen Kreisen nicht ein, dass der Geist für das Christenthum wesentlich sei, weil man eben annahm, dass der λόγος, wie er die Welt durchwalte, wie er sich in Christo geoffenbart, auch den einzelnen Seelen sich mittheilen werde. Für die Einheitlichkeit der christlichen Weltanschauung bürgte hier der λόγος. Hierin ist ein noch ein von Origenes stammender rationaler Zug, insofern Alle für die Theilnahme am λόγος bestimmt sind.

Diese ganze Strömung wurde schliesslich beseitigt durch die Orthodoxie. Das sog. Constantinopolitanum, das aber nicht der Synode von 381 entstammt, ist schliesslich der Glaubensausdruck der Kirche geworden, während man in Constantinopel sich einfach zum Nicaenum bekannte, aber die Pneumatomachen ausgeschlossen hat. Die Formel, die man später als Constantinopolitanum bezeichnete, lässt das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός weg und sagt vom Geist: τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ προφητῶν[3]; die einzelnen Stadien des kirchlichen Streites, der zu diesem Resultat geführt hat, zu verfolgen, gehört der Kirchengeschichte an. Es ist nur wichtig zu sehen, wie hier die kirchlichen Synoden mit bestimmten Formeln entscheiden, wie es auf die Dauer ganz vergeblich war, dass sich die Semiarianer auf eine weitere Basis zu stellen und der dogmatischen Präcisirung zu widersetzen suchten, ausser sofern sie allerdings das Weglassen des ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός mit ihrer Opposition durchzusetzen gelang.

Uebersehen wir diesen ganzen Process, so ergiebt sich, dass die

---

[1] S. o. S. 154.

[2] Macedonius wird diese Ansicht besonders zugeschrieben.

[3] Vgl. Hahn a. a. O. 162 f.

Kirche mit Hülfe ihrer Verfassung zunächst ein für die ganze Kirche gültiges Dogma, wenigstens in Bezug auf die Gotteslehre sich angeeignet hat, indem sie den Monarchianismus in seinen verschiedenen Formen als Arianismus und Sabellianismus ausschloss und die Trinität acceptirte. Allein obgleich die Kirche hiemit eine definitive Entscheidung gegeben zu haben glaubte, so liegen doch in dieser Entscheidung selbst noch grosse Bedenken, weil der Vater überwog und als solcher doch im Wesentlichen übergeordnet war, weil die immanente Nothwendigkeit des Geistes nicht deutlich gemacht war[1] und seine Gleichstellung mit dem Sohne in der Offenbarungstrinität mit dem Hinausrücken Christi über die menschliche Sphäre Hand in Hand ging. Denn weil nun nicht mehr Jeder wie Christus den λόγος in sich aufnehmen und so in Einheit mit dem Vater und mit der Welt, deren Einheitsprincip der λόγος war, kommen konnte, sondern dieses das besondere Privilegium Christi war, so war ein neues göttliches Princip nöthig, falls die übrigen Menschen wirklich an Gott Theil haben und vergottet werden sollten, ein Princip, das im Abendland und Morgenland insofern eine verschiedene Bedeutung gewann, als im Morgenland der Geist mehr in den Einzelnen, im Abendland mehr in der Kirche wirksam vorgestellt wurde, von der die Einzelnen abhingen. Man hatte aber auch die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes nicht mit der Trinitätslehre in vollen Einklang gebracht. Die metaphysische Monas, das ungezeugte absolute Wesen blieb doch der Vater, die übrigen Eigenschaften Gottes, insbesondere seine mittheilende Liebe, vertraten thatsächlich der Sohn und Geist, trotzdem ja formell die Kappadocier alle Eigenschaften allen Hypostasen zukommen und in der Weltaction ebenfalls alle Hypostasen bethätigt finden wollten. Es war der Trinitätslehre noch nicht gelungen, das metaphysische Wesen Gottes mit den geistigen und ethischen Eigenschaften völlig zu vermitteln. Es ist das in der alten Kirche überhaupt nicht gelungen. Das ist nun aber von dem grösssten Einfluss auf die Christologie im Morgenlande und auf die Anthropologie und Ecclesiologie im Abenlande. Es stimmt hiezu das Schwanken zwischen einer mehr metaphysischen und einer mehr ethischen Christologie, sowie einer mehr metaphysischen und einer mehr ethischen Anthropologie, endlich einer metaphysischen Ecclesiologie und Sacramentenlehre und der Auffassung der Kirche als einer ethisch-

[1] Augustin hat versucht, die Trinitätslehre von diesen Unebenheiten zu befreien. S. u.

religiösen Gemeinschaft. Schliesslich ist aus dem unüberwundenen Reste der absolut einfachen Monas und den Mängeln der Trinitätslehre die immer wiederkehrende Neigung zu einer Mystik begreiflich, welche sich unter Zurückstellung des Ethischen in das absolute Wesen zu versenken sucht.

Wenn man nun theils in der Einführung der λόγος-Lehre, theils in der Betonung des absoluten metaphysischen Charakters Gottes, theils in der sacramentalen Mystagogie, endlich in dem Gewichtlegen auf die Erkenntniss im Christenthum griechischen Einfluss verspüren will und griechisches Verderben, so wäre es vielleicht viel richtiger zu sagen, dass das Christenthum zwar nicht ohne die Hülfsmittel der jeweiligen Wissenschaft, also hier der griechischen, über seinen Inhalt klar werden kann, dass aber dieser Inhalt doch ein wesentlich neuer war, dass die metaphysische Absolutheit und Einheit Gottes mit seiner ethischen Mittheilsamkeit, Weisheit und Gerechtigkeit, dass seine Welterhabenheit mit seiner Theilnahme an der Welt, dass die Einheit der Welt mit den Gegensätzen in der Welt, insbesondere dem Uebel und dem Bösen, durch die Einheit des Schöpfer-, Erlöser- und Vollender-Gottes vermittelt werden sollte, dass man sich bemühte, die Vereinigung Gottes und des Menschen in Christo und dem Geiste und damit das Christenthum als die abschliessende, die religiöse Vernunftanlage vollendende und befriedigende Religion zu verstehen, dass man einen Abschluss der Weltgeschichte in positiver Vollendung und eine einheitliche Weltentwickelung zu diesem Ziele hin ins Auge fasste und mit alledem, trotz aller Unvollkommenheiten, doch zu einer Gedankenwelt sich erhoben hatte, die, gegenüber der griechischen, obgleich mit Hülfe griechischer Wissenschaft hervorgebracht, wie eine neue Welt erscheint. Dass man noch nicht die vollkommenste Form der Lösung dieser Probleme gefunden hatte, war natürlich bei der Unergründlichkeit der vorliegenden Probleme. Dass man einen tieferen Fortschritt durch kirchliche Fixirung der Resultate hinderte, hat sich in der Geschichte des Christenthums öfter — auch in der Reformationszeit — wiederholt und ist jedenfalls nicht hellenisch. Versetzt man sich aber in jene Zeiten, wo man zuerst durch ökumenische Synoden Glaubensentscheidungen treffen wollte, so ist diese Tendenz zwar verhängnissvoll, aber für die Kirche, wie sie einmal als Institut sich entwickelt hatte, schwer vermeidlich gewesen. Es ist aber ein Zeichen für den dem Christenthum immananten Wahrheitssinn, dass schliesslich keine der officiellen Lehrfestsetzungen sich unangefochten bis auf die

Gegenwart hat behaupten können, dass, sobald der Druck der officiellen Kirche entfernt war, Sabellianismus sowie andere Formen des Monarchianismus, auch selbst Subordinatianismus sowie speculative Deutungen der Trinitätslehre und Paul v. Samosata verwandte Erscheinungen wieder aufgelebt und noch keineswegs in der gegenwärtigen Theologie überwunden sind, weil es der alten Trinitätslehre noch nicht gelungen war, den vollkommensten Ausdruck für die Gotteslehre zu geben[1].

II. Die Ausbildung der kirchlichen Christologie und die Weiterbildung der kirchlichen Trinitätslehre bis zu Johannes Damascenus.

In dieser zweiten Hälfte der altkirchlichen Dogmenentwickelung steht die Christologie im Vordergrunde. Es ist nun auch für diese Zeit charakteristisch, dass man sich um das historische Verständniss des Bildes Christi nicht viel bekümmerte, vielmehr ein Problem speculativer Art ins Auge fasste, allerdings unter gelegentlicher Zuziehung von Schriftmaterial in dogmatischem Interesse — das Problem, das allerdings für die christliche Religion grundlegend ist, die Frage nach der Vereinigung Gottes und des Menschen oder, wie es in jener Zeit bestimmt wurde, nach der Menschwerdung Gottes, welche nach Athanas die Grundlage für unsere Vergottung ist. Indem Christus als Menschgewordener Gott betrachtet wurde, wurde er natürlich über die übrige Menschheit hinausgehoben, also seine Menschheit verkürzt. Wie das selbst die Väter nicht vermieden, die gegen Apollinaris Christi volle Menschheit zur Anerkennung bringen wollten, ist ausgeführt. Wie wenig man mit dem Ausschluss des Apollinaris etwas Definitives erreichte, zeigte sich, indem die Ansicht Apollinaris in neuer Form in Alexandrien hervortrat, während andererseits die in der Trinitätslehre beseitigte antiochenische Richtung sich nun in der Christologie insofern bethätigte, als sie ihren Grundsatz von der metaphysischen Geschiedenheit des Göttlichen und Weltlichen[2] und der Selbstständigkeit der menschlichen Natur

---

[1] Es ist charakteristisch für die zwar gelehrte, aber doch zugleich in den Begriffen höchst elastische Art, wie vielfach die Dogmengeschichte behandelt wird, wenn Seeberg in Bezug auf diese Entscheidungen der Kirche einerseits tadelnd zugiebt, dass die Kirche ihr erstes Dogma gewonnen hat, indem sie zur Staatskirche wurde, dass die Formulirung nicht glücklich gewesen sei, dann aber doch wieder hervorhebt: „aber dieses Dogma ist aus dem Glauben der Gemeinde hervorgewachsen.“ Vgl. a. a. O. I, 173. 188. 191. Das ist Ja und Nein zugleich. Vgl. o. S. 7.

[2] Die metaphysische Erhabenheit der μονάς hatte in dieser Schule die Neigung zum Semiarianismus begründet. S. o. S. 121.

in der Zweinaturenlehre durchzuführen suchte. Es ist sehr merkwürdig, dass man in diesen christologischen Streitigkeiten nicht mehr nach der Vereinigung des λόγος mit dem Menschen, sondern nach dem Verhältniss der beiden Naturen fragte. Uns scheint dadurch das Problem verschoben. Die Person Christi wurde nicht psychologisch betrachtet. Vielmehr handelte es sich in jener Zeit vor Allem um die Annahme der menschlichen Natur seitens des λόγος und ihre Heilung ja Vergottung, woran dann die einzelnen menschlichen Personen selbstverständlich theilhaben sollten, was ja Athanas befürwortet und die Kappadokier noch bestimmter ausgeführt hatten. Hierin lag aber schon von selbst die Tendenz, die menschliche Natur gegen die göttliche zurückstellen, weil die menschliche Natur ihren persönlichen Charakter an den Logos einbüsste. Man stellte sich zwar die menschliche Natur wie ein Wesen für sich vor, weil die metaphysische Betrachtungsweise die ethische überwog; im metaphysischen Gebiete musste aber selbstverständlich die endliche Natur der göttlichen gegenüber zurückbleiben. Indes versuchte man zunächst vom Begriff der Natur aus, der göttlichen und menschlichen, das Problem zu lösen.

Das ist das erste Stadium des Streites, in welchem selbst die Nestorianer von den zwei Naturen sprachen, um deren Vereinigung es sich handle. Wenn ein Theodor v. Mopsuestia die Freiheit zur menschlichen Natur rechnete, so trat die ethische Selbstständigkeit der menschlichen Natur doch bald zurück, weil man die göttliche Hypostase des λόγος auch als die Hypostase der menschlichen Natur in Christus ansah. Erst in dem zweiten Stadium des Streits kam das Problem ausdrücklich zur Sprache, wie es sich denn mit den Thätigkeiten und schliesslich mit der Quelle derselben, dem Willen auf beiden Seiten verhalte, aber bezeichnend genug auch unter dem Gesichtspunkte, dass der Wille zu den Naturen gehöre, wobei man auch wieder den Willen von der Hypostase unterschied und nun auf der dyotheletischen Seite zwei Willen und eine Hypostase hatte, da die λόγος-Hypostase auch die Hypostase der menschlichen Natur sein sollte.

Diese ganze Problemstellung ist unserem modernen Bewusstsein fast unverständlich. Die Begriffe, mit denen man arbeitete, reichten für das Problem nicht aus. Es fehlte an einer unbefangenen psychologischen Forschung, ohne die das Problem nicht zu lösen ist. Man betrachtete das Problem von der göttlichen Seite aus. Durch die Menschwerdung Gottes sollte die Menschheit vergottet werden. Nichtsdestoweniger kamen in ungenügender Form werthvolle ethische Gedanken zur Ausführung,

denen allerdings metaphysische Betrachtungen zur Seite gingen, die sie störten. Von der monophysitischen Seite wurde die göttliche Liebe, die ethische συγκατάβασις hervorgehoben, die in Christo sich offenbart haben sollte, und ebenso eine Vereinigung des Menschen mit Gott gestreift, in der das göttliche Element das die menschliche Natur bestimmende und erhebende sein sollte. Von dyophysitischer Seite wurde dies letztere aber durch die ethische Bethätigung der Menschheit ergänzt, da die Vereinigung nicht ohne die Bewahrung der ethischen Selbsständigkeit des Willens zu Stande kommen sollte. Auch der Gedanke ist schliesslich berechtigt, dass man danach strebte, die Vereinbarkeit des Göttlichen und Menschlichen als im Wesen beider begründet nachzuweisen, indem die Einen die Tendenz der Gottheit zur Mittheilung und die Empfänglichkeit der Menschheit, die Anderen den ethischen Willen als das in der menschlichen Natur zum Göttlichen Hinführende betrachteten. Freilich wurden diese ethischen Gesichtspunkte durch die metaphysischen gekreuzt, die göttliche Natur droht bei den Einen die menschliche aufzusaugen und bei den Anderen kam keine Einheit zu Stande, weil metaphysisch das Veränderliche und Unveränderliche, das Zusammengesetzte und Einfache sich nicht verbinden liessen, und die Selbstständigkeit des menschlichen Willens im Verhältniss zur Hypostase des Logos nicht zur vollen Geltung kam.

Auch die Trinitätslehre erfuhr durch Augustin eine Umbildung, die zwar das Uebergewicht des Vaters beseitigte, aber die metaphysische Einfachheit ebensowenig mit der geistigen Lebendigkeit und ethischen Beschaffenheit Gottes, wie sie die Trinität ermöglichen sollte, vermittelte, wie die Christologie das ethische und metaphysische Interesse nicht zu vereinen verstand. Diese Schwierigkeiten zeigten sich in der Lehre des Areopagiten, der die trinitarischen Unterschiede in das einfache Wesen versenkte, während als Gegengewicht gegen die Verwischung der Unterschiede tritheistische Neigungen hervortraten. Wie wenig die formale Ausbildung der Trinitätslehre und Christologie zu einem befriedigenden Abschlusse gelangte, kann man schon daraus sehen, dass man in Gott drei Hypostasen in einer Natur, in Christus zwei Naturen in einer Hypostase hatte.

Zu voreiligen dogmatischen Entscheidungen war die Zeit geneigt und Rom hat dabei im Ganzen die führende Rolle gespielt, was sich schon in dem Vorspiel des Streites der Dionyse von Rom und Alexandrien, dann in der Entscheidung in Chalcedon durch Leos' Brief an Flavian, endlich in Agatho's Einfluss auf die dyotheletische Entscheidung zeigt. Das

Talent, im praktisch kirchlichen Interesse die Punkte, auf die es unter den gegebenen Verhältnissen ankam, zu formuliren, besass Rom in Verbindung mit einer glücklichen Gleichgültigkeit gegen die zu Grunde liegenden Schwierigkeiten.

Es handelt sich hier um kirchliche Festsetzungen einzelner Dogmen und die umfassendere Erkenntniss des Christenthums trat immer mehr gegen bestimmte dogmatische Streitigkeiten zurück, während die neuplatonisch tingirte Mystik sich als Ergänzung dieser unpopulären dogmatischen Streitigkeiten ausbreitete. Schliesslich hat der Damascener versucht, den dogmatischen Ertrag des Processes zusammenzufassen. Es handelt sich da nicht mehr um freie Speculation, sondern nur um die Zusammenstellung der gesammten kirchlichen Lehrresultate, allerdings zugleich mit dem formalen Versuch, sie als eine zusammenhängende auch das Denken befriedigende Erkenntniss mit den formalen Mitteln der dienenden Philosophie darzustellen. Doch betrachten wir das Einzelne genauer.

1. Der Monophysitismus und Monotheletismus.

Der Ursprung der monophysitischen Richtung ist in Apollinaris v. Laodicea gegeben, den ich deshalb erst hier eingehender behandle, um die Richtung im Zusammenhang ihrer Entwickelung schildern zu können. Die doketische Denkweise hat sich vielleicht im Zusammenhang damit, dass man durch die Homousie Christus immer mehr der weltlichen Sphäre entzog, in dieser Zeit wieder geregt, so z. B. in einer in Corinth erschienen Schrift ὑπομνήματα[1], welche den Leib Christi mit dem λόγος gleich ewig annahm. Aus dieser himmlischen Substanz sollte sich der λόγος einen leidensfähigen Leib gebildet haben, so dass nach dieser Seite der λόγος von seiner Natur abgefallen war und sich in Fleisch verwandelt hatte. Basilius[2] polemisirt gegen Solche, die eine Verwandlung des Sohnes in das Fleisch behaupteten. Wie in dieser Verwandlung mehr nur eine Theophanie liegt, so hat Apollinaris[3] zwar die volle Mensch-

[1] Athanasius Ep. ad. Epict. 2.

[2] Epist. 261.

[3] Draeseke, Apollinarios v. Laodicea. Texte und Untersuchungen VII, 3. 4. und Gregor Naz. u. sein Verhältniss zum Apollinarismus, Studien u. Kritiken 1892. S. 473 f. Caspari, alte und neue Quellen S. 18—21 65 ff., der sein Glaubensbekenntniss als echt nachgewiesen hat. Vgl. Hahn, Bibl. d. Symb. S. 278 f. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre v. d. Person Christi, 2. A., I, S. 975 f. Harnack, Dogmengeschichte II, 312 f.

werdung gewollt, aber den menschlichen νοῦς soll er nicht angenommen haben, weil man sonst zwei Söhne und zwei Willen, einen υἱὸς θετός und einem υἱὸς φύσει, einen unwandelbaren λόγος und einen wandelbaren Menschen gehabt hätte[1]. Gerade im Gegensatz gegen die Willensfreiheit, die der Arianismus betonte und seinem τρεπτόν glaubte Apollinaris auch im Interesse der Erlösung auf die Unwandelbarkeit Christi das Hauptaugenmerk richten zu müssen. Deshalb bildete er sich eine besondere Vorstellung von dem Ideal des Menschen, wie es in Christus einmal sollte erschienen sein. Adam wie alle seine Nachkommen waren keine vollkommene Menschen; er war Seele und Leib; sein νοῦς dagegen war noch wandelbar in die σάρξ verschlungen[2]. Die Vollendung des Menschen besteht darin, dass der νοῦς des Menschen der wandelbar ist, durch das πνεῦμα oder den λόγος ersetzt wird, der unwandelbar bestimmt ist. Die Schöpfung ist erst im Christenthum vollendet, indem der λόγος von Maria die ψυχή und das σῶμα annahm, aber selbst nun an die Stelle des νοῦς in Christus trat[3]. So sind nicht zwei Personen, nicht einmal zwei Naturen in Christus, weil die menschliche Natur gänzlich mit der göttlichen vereint, gleichsam nur die Erscheinungsform des λόγος ist, durch die er sich, selbst unwandelbar, in der wandelbaren Welt bethätigt. Das Bewegende und Bewegte ist eins geworden; es ist nur Eine φύσις, Eine ὑπόστασις, Eine ἐνέργεια[4]. Die Menschheit ist nur vollkommen in dieser Einheit mit dem λόγος, es gehört zu ihrer Natur, mit dem λόγος geeint zu sein. Diese Einheit ist um so inniger, da auch der λόγος von je her Mensch ist, d. h. es zu seiner Natur gehört Mensch zu werden, dadurch die Menschheit zu vollenden. Er ist also als λόγος zugleich schon seiner Grundrichtung nach Mensch und er hat in sich zwei Seiten, eine unveränderte und eine dem Fleisch zugewendete[5]. Es ist nun der Gottmensch Eine Natur, die sowohl das

---

[1] Gregor Nyss. Antirrheticus adv. Apoll. c. 42, Migne T. 45, S. 1220.

[2] Gregor Nyss. a. a. O. c. 4, ἀλλ᾽ οὐχ ἡγεῖται πρέπειν ἀνθρώπινον νοῦν περὶ τὸν μονογενῆ θεὸν ἐννοεῖν καὶ τὴν αἰτίαν λέγει, ὅτι τρεπτὸς ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος.

[3] Greg. a. a. O. c. 7 f. S. 1136 f. Τὸ δὴ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν, Θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται. c. 56, S. 1260: πῶς Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται, μὴ μεταβληθεὶς ἀπὸ τοῦ εἶναι Θεὸς, εἰ μὴ νοῦς ἐν ἀνθρώπῳ κατέστη.

[4] ἕν πρόσωπον. Hahn a. a. O. 279. Θεὸς σαρκωθεὶς ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν, νοῦς ἀηττήτος ὢν τῶν ψυχικῶν καὶ σαρκικῶν παθημάτων καὶ ἄγων τὴν σάρκα καὶ τὰς σαρκικὰς κινήσεις θεϊκῶς τε καὶ ἀναρματήτως. Vgl. Dräseke T. u. U. VII, 3. 4 S. 384.

[5] Gregor a. a. O. c. 13 S. 1148. Er nehme an, τοῦ υἱοῦ τὴν θεότητα ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωπον εἶναι· ὁ Κύριος ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θεῖον πνεῦμα ἦν· προϋπάρχει ὁ

Ziel des λόγος als das Ziel der Menschheit ist. Er denkt die Einheit des λόγος und der Menschheit so vollkommen, dass man sagen muss, der Sohn Gottes ist vom Weibe geboren, unser Gott ist gekreuzigt, der Mensch ist zur Rechten Gottes erhöht[1]. Zweifellos ist der Gedanke äusserst werthvoll, dass sowohl die Menschheit erst in der vollen Einheit mit dem λόγος ihre Vollkommenheit erreicht als dass auch der λόγος von Hause aus der Menschheit sich voll mittheilen, Mensch werden will. Wenn der λόγος dabei aus seiner Unwandelbarkeit heraustritt, so ist doch der λόγος sich gleich in seiner Liebe, in seiner Thätigkeit, die auf die Vollendung der Menschheit gerichtet ist, und es tritt hier der Gedanke auf, dass die göttliche Unwandelbarkeit nicht metaphysisch, sondern ethisch bestimmt sei. Weil nun der λόγος immer thätig bleibt, so wird auch Christi Leiden und Tod als That des λόγος gefasst, durch die er den Tod getödtet habe. Die Gottheit und die Menschheit hat sich gleichmässig in das Leiden begeben, da ja auch der λόγος selbst als der νοῦς der Menschheit Christi präexistirte und der λόγος im Leiden thätig ist, man könnte vielleicht sagen, das Leiden und das Sterben in Thätigkeit verwandelt und so tötet[2], wieder ein Gedanke von grosser ethischer Tiefe. So kann aber der Mensch noch nicht handeln, der in die σάρξ noch verschlungen ist, sondern nur der, der das absolute Organ des thätigen λόγος ist. Freilich hat nun nach Apollinaris Christus keine Entwickelung, kein Lernen, vielmehr vollendete Tugend von Anfang an[3]. Wenn nun aber so erst in Christus die Menschheit vollendet ist, so ist das nun doch auch geschehen, damit auch wir an dieser Vollendung Theil haben. Die Menschheit als freie ist noch unvollkommen, ist gefallen. Der Mensch muss sich mit Christus verbinden[4] und was in

---

ἄνθρωπος Χριστός. c. 18. Vgl. Dräseke, περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου S. 381: εἰ ἐξ οὐρανοῦ υἱὸς ἀνθρώπου καὶ ἐκ γυναικὸς υἱὸς θεοῦ πῶς οὐχ ὁ αὐτὸς θεὸς καὶ ἄνθρωπος.

[1] τὸ σῶμα προσκυνοῦμεν ὡς τὸν λόγον, τοῦ σώματος μετέχομεν ὡς τοῦ πνεύματος. Dräseke S. 386, 391. Gregor a. a. O. c. 5. S. 1131. c. 26. S. 1179. Καὶ ἐν οὐρανῷ ὄντος τοῦ σώματος μεθ' ἡμῶν ἐστι μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. S. 1268. 1248.

[2] Der λόγος hat die Menschheit nach der Leidentlichkeit, die σάρξ hat die Aktivität des λόγος erhalten. Dräseke S. 384. Er sagt, nicht der Tod des Menschen καταργεῖ θάνατον οὐδὲ ἀνίσταται ἀποθανών. Gregor Nyss. a. a. O. c. 52, S. 1248. Gestorben soll alsoauch der Gott sein, natürlich, insofern er den Tod will. c. 58, οὐκ ἀνάγκῃ φύσεως ἀβουλήτου S. 1265.

[3] Gregor Nyss. c. 28, S. 1184, c. 38, S. 1209.

[4] μεταλαμβάνει τῆς λύσεως (τῆς ἁμαρτίας) ὁ ἐν ἡμῖν αὐτοκίνητος νοῦς καθ' ὅσον οἰκειοῖ αὐτὸν Χριστῷ. Gregor c. 28, S. 1209.

Christus φύσει war, das sollen wir im Glauben κατὰ χάριν haben, indem wir den Menschgewordenen λόγος in uns aufnehmen und nachahmen, die Thatkraft seiner Liebe uns aneignen und bethätigen[1]. So ist das Stadium der Freiheit ein unvollkommenes. Erst durch die von Christus ausgehende Geistesmittheilung werden wir vollendet[2]. Hienach verläuft die Schöpfung in zwei Stadien, in der unvollkommenen Schöpfung Adams und seiner Nachkommen und in der vollkommenen Menschwerdung des λόγος, durch den erst die Menschheit zur Vollkommenheit kommt, indem sein Geist den wandelbaren νοῦς in uns überwindet und alles Leiden in That der Liebe verwandelt. Man kann hier den supernaturalen Zug der Theorie erkennen, welche es nöthig findet, den Menschen über sich hinauszuheben, um ihn zu verklären, den menschlichen νοῦς in den göttlichen λόγος zu verschlingen. Zweifellos aber ist hier keineswegs bloss ein metaphysisches, sondern auch ein religiös sittliches Interesse für ihn im Spiel. Es ist zwar richtig, dass die menschliche Natur in die göttliche theilweise aufgehoben wird; aber sie wird durch diese Theilnahme an der göttlichen Natur auch der vollen Activität fähig und im πνεῦμα vollendet. Es ist richtig, dass hier die metaphysische Unwandelbarkeit des λόγος mit der ethischen nicht vereint ist. Aber das Problem der Vereinigung Gottes und des Menschen ist in seiner Tiefe erfasst, wenn die Schwierigkeit der Vereinigung zweier Söhne, zweier Willen hervorgehoben wird und er den wahren Menschen nur in der unwandelbaren Bestimmtheit durch den göttlichen λόγος findet, der dem Menschen der wahre νοῦς ist. Der leitende Gedanke ist der, dass im vollkommenen Menschen die göttliche Vernunft alles Handeln und alle Bewegung bestimme, wenn so freilich auch die Vernunft des Menschen in ihrer Selbstständigkeit nicht völlig zu ihrem Rechte kommt, die menschliche Natur verkürzt wird.

Obgleich Apollinaris 381 zu Constantinopel verurtheilt wurde, nachdem schon vorher sich 377 Damasus mit seinem römischen Concil[3] gegen

---

[1] (Athanas.) c. Apoll. I, 2. μίμησις καὶ ὁμοίωσις καὶ ἀποχὴ τῆς ἁμαρτίας.

[2] Dräseke a. a. O. S. 397. Fragm. XXIII. ζῶν δὴ Χριστὸς σῶμα θεόπνουν καὶ πνεῦμα ἐν σαρκὶ θεϊκόν, νοῦς οὐράνιος, οὗ μετασχεῖν εὐχόμεθα, κατὰ τὸ, „ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν“· σὰρξ ἁγία θεότητι συμφυὴς καὶ τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς ἐνίδρυσα θεότητα, θεμέλιος αἰωνίου ζωῆς· ἀρχηγὸς ἀφθαρσίας, ἀνθρώποις αἰωνίου κτίσεως δημιουργός, τοῦ μέλλοντος αἰῶνος πατήρ.

[3] Vgl. das Bekenntniss des Damasus. τὴν ἡμετέραν τοῦτ' ἔστιν λογικὴν καὶ νοερὰν ἄνευ τῆς ἁμαρτίας ψυχὴν ἀνέλαβε καὶ ἔσωσε. Hahn, Bibl. d. Symb. S. 272, Anm. 163; vgl. 271, Anm. 159. Vgl. Rade, Damasus, Bischof v. Rom 1882.

ihn erklärt hatte, hat sich seine Richtung doch in Cyrill und dessen Anhängern fortgesetzt, und es ist gewiss nicht zufällig, dass Alexandrien vor allem der Sitz des Monophysitismus war, wie umgekehrt die antiochenische Schule der wesentliche Stützpunkt der entgegengesetzten Richtung; denn in Alexandrien hatte Athanasius diese Richtung inaugurirt, wenn er sie auch gegenüber dem Apollinaris in milderer Form vertrat; und insofern sie unmittelbare Einigung der Menschheit mit dem λόγος anstrebte, hatte sie einen mystischen Zug, der in dem ägyptischen und koptischen Mönchthum gepflegt wurde.

Cyrill hat den Monophysitismus dahin ausgebildet, dass der λόγος die Menschheit so angenommen habe, dass sie zu einem Prädicate Gottes geworden sei; hier wird noch stärker die menschliche Natur herausgekehrt, im Gegensatz zu der Person. Nur sie ist angenommen; sie ist ἐνυπόστατος im λόγος[1]. Eben daher kann nun Geboren werden, Sterben, Leiden, Verherrlichung dem λόγος zugeschrieben werden, obgleich der λόγος an sich nach ihm leidenlos war. Er war ἀπαθὴς ἐν τῷ πάσχοντι σώματι[2]. Obgleich der λόγος unsterblich ist, ἄφθαρτος ζωή, kann man doch sagen, dass er starb, weil sein ἴδιον σῶμα starb. So kann man auch sagen, der λόγος ist auferstanden, nicht weil er selbst in die φθορά gesunken wäre, sondern weil sein Leib auferstand. Sein σῶμα ist eben nicht mehr ein ἀλλότριον. Er hat es sich zu eigen gemacht und blieb doch ἐν προσλήψει σαρκός, was er war. Wenn Maria Gottesmutter[3] heisst, so heisst sie so — nicht weil die Gottheit oder die Natur des λόγος von ihr geboren wäre, sondern weil der heilige Leib ψυχωθὲν λογικῶς von ihr geboren ist. ᾧ (σώματι) καὶ καθ' ὑπόστασιν ἑνωθεὶς ὁ λόγος γεγεννῆσθαι λέγεται κατὰ σάρκα[4]. Er will ausdrücklich ablehnen eine Verwandlung des λόγος in die σάρξ. Vielmehr σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἑνώσας αὐτῷ καθ' ὑπόστασιν, ἀφράστως γέγονεν ἄνθρωπος. Ebenso aber wird auch die Menschheit nicht verwandelt οὐχ ὡς τῆς τῶν φύσεων διαφοφᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, ἀποτελεσασῶν δὲ μᾶλλον ἡμῖν τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ υἱὸν θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, διὰ τῆς ἀφφάστου . . . πρὸς ἑνότητα συνδρομῆς[5]. Cyrill will also die Naturen auch nicht vermischen; sie sind

[1] Vgl. d. Brief d. Cyrill an Nestorius bei Hahn a. a. O. S. 311. Der λόγος eint mit sich das Fleisch καθ' ὑπόστασιν.

[2] Hahn a. a. O. S. 311. 312. T. 75, S. 1357.

[3] Ein Ausdruck, der übrigens auch schon früher, z. B. bei Athanasius vorkommt c. Ar. III, 14. cfr. 29. 33.

[4] Hahn a. a. O. 312.

[5] Hahn a. a. O. 311.

vor der unio geschieden und während der Vereinigung ist die menschliche Natur dem λόγος angeeignet, ohne dass deshalb der λόγος sich veränderte, und ohne dass die menschliche Natur aufgelöst würde. Man fragt freilich nun, weshalb redet er denn von der μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη[1], von einer ἕνωσις φυσική, einer ἄφραστος ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν? Es sind hier nur zwei Möglichkeiten, entweder ist, wozu manche Ausdrücke hinzuneigen scheinen, gewissermassen ein Drittes aus der συνδρομή der Naturen hervorgegangen. Allein das kann er jedenfalls nicht in dem Sinne meinen, dass die Naturen vermischt seien. So bleibt die andere Möglichkeit übrig, die menschliche Natur nur noch als ein Prädicat des λόγος zu betrachten, so dass alles ihr Zukommende vom λόγος ausgesagt werden kann, aber nicht deshalb, weil der λόγος sich ihr anbequemt, sondern weil sie ein Prädicat des λόγος geworden ist, sie ihre ὑπόστασις im λόγος hat. Er kann freilich auch so nicht umhin, gelegentlich zuzugestehen, dass der λόγος die menschliche Natur eben doch nur nach ihren Maassen, Verhältnissen, Gesetzen sich angeeignet haben kann und deshalb, um eine Einheit zu Stande zu bringen, sich ihr erträglich gemacht haben muss[2].

Aber hierauf fällt ihm nicht das Gewicht. Das Wesentliche ist, dass der λόγος die menschliche Natur durch Leiden hindurch verherrlicht[3], so dass sie nur noch ein Moment in der Gottheit ist, damit wir auf diese Weise auch vergottet werden, indem wir an dieser vergotteten Natur im Sacramente Theil haben[4]. Man sieht hier, dass Cyrill mit seiner monophysitischen Tendenz, weil er im Gegensatz gegen die Nestorianer steht, die die Selbstständigkeit auch des menschlichen Willens anerkannten, weit mehr als Apollinaris, bei dem die ethische Mittheilsamkeit der Liebe stärker hervortritt, auf die ἕνωσις φυσική, auf die μία φύσις das Gewicht legt und das Christenthum als einen hyperphysischen Vergottungsprocess physischer Art aufzufassen geneigt ist. So bleibt ihm, obgleich er

---

[1] Ed Migne T. 76, S. 1202. T. 75, S. 1292. In der Theorie soll man Beide unterscheiden können, aber thatsächlich sind sie eins, jedoch so, dass die Menschheit im λόγος ihre Hypostase hat.

[2] Homil. Paschalis Tom. 77, XVII. S. 776. 781. Θεοῦ τὴν ἰδίαν φύσιν καὶ τοῖς ἄγαν ἀσθενεστάτοις οἰστὴν ἀποφαίνοντος. ἦν καὶ ἐν ἀνθρωπότητι θεὸς, ἐφιεὶς μὲν φύσει τῇ καθ' ἡμᾶς τὸ διὰ τῶν ἰδιῶν ἔρχεσθαι νόμων.

[3] Obgleich er stets betont, dass der λόγος am Leiden Theil habe (De incarn. unig. Migne T. 75, p. 1224 f.), sagt er doch wieder ἀπαθῶς ἔπαθεν T. 75 p. 1357.

[4] De incarn. unig. ἰδεστὴν παρατίθησι τὴν ἀναληφθεῖσαν φύσιν. Vgl. auch die Anathematismen des Cyrill gegen Nestorius, Hahn S. 315 No. 11. 12.

es nicht will, doch nichts übrig, als theils die Unwandelbarkeit seines λόγος anzutasten, theils die menschliche Natur um ihren persönlichen und ethischen Charakter zu verkürzen. Diese Art der Einigung zu Einer Natur hat etwas Gewaltsames; die göttliche, und menschliche Natur sind metaphysisch einander fremd; so kann nur durch Verkürzung der Einen oder Beider eine Einheit zu Stande kommen. So ist die Eine Natur denn entweder nur die göttliche und die menschliche ist nur noch ein Moment in ihr mit unsicherer Selbstständigkeit, oder beide Naturen kommen in einem Dritten zusammen, ein Gedanke, an den er wohl einmal streift, der aber um der Absolutheit Gottes willen doch nicht durchgeführt wird.

Obgleich Cyrill eine von Theodoret verfasste Formel unterschrieb[1] und die Synoden zu Constantinopel 448 und zu Chalcedon 451 sich gegen Eutyches[2] erklärten und zu Chalcedon Dioscur abgesetzt wurde, so hat doch die monophysitische Richtung sich länger in der Kirche erhalten, bevor sich monophysitische Separatkirchen in Aegypten, Armenien und Syrien bildeten. In der Kirche selbst war die Formel θεοτόκος[3] in Chalcedon anerkannt; auch hat der Kaiser Zeno 482 auf Cyrillischer Basis eine Eintrachtsformel herzustellen gesucht, nachdem die Formel des Peter Fullo, Einer aus der Gottheit sei gekreuzigt, aufs Neue den Streit entzündet hatte, die übrigens auf der 5. ökumenischen Synode von 553[4] Annahme fand, wie denn auch der Dreicapitelstreit zu Ungunsten der Antiochener entschieden wurde, was Alles zeigt, dass die im Monophysitismus vertretene Zurückstellung des Menschlichen gegen das Göttliche dem Geschmacke der Zeit entsprach[5].

Die innere Unklarheit des Monophysitismus zeigte sich aber in den Spaltungen[6], welche sich in ihm bildeten. Die Einen trieben die Steigerung der menschlichen Natur soweit, dass sie durch die Vereinigung mit der göttlichen dem Leib von Anfang an Unzerstörbarkeit zuschrieben (Aphthardoketen), (so Julian v. Halicarnass), manche sogar

---

[1] Ep. ad orientales 39 ed Migne Tom. 77, S. 173 f.

[2] Vgl. sein Glaubensbekenntniss, Hahn a. a. O. S. 319.

[3] Hahn a. a. O. S. 166.

[4] Vgl. Hahn a. a. O. S. 170 No. X.

[5] Das zeigt auch eine Gestalt wie Leontius v. Byzanz, † 543. Loofs, Leontius v. Byzanz, S. 71. Text u. U. III.

[6] Vgl. Krüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhang mit der Reichspolitik 1884.

denselben für unerschaffen erklärten (Aktisteten), von der Seele Christi aber Allwissenheit behaupteten, während die Gemässigteren (Severianer) den Leib Christi vor seiner Verklärung doch sterblich dachten, Phthartolatrer, theilweise die Allwissenheit Christi leugneten (Agnoeten), ja die schon bei Cyrill gelegentlich sich regende Vorstellung von einer φύσις σύνθετος annahmen, womit die Unterscheidung beider Naturen doch implicite anerkannt war, und aus beiden eine neue geworden sein sollte, die weder die Eine noch die Andere ist (so Severus und Xenajas). Auf der anderen Seite ging Stephanus Niobes sogar soweit, jeden Unterschied der beiden Naturen in Abrede zu stellen und die wesentliche Gleichheit göttlicher und menschlicher Natur zu behaupten, was pantheistisch werden musste.

Diese Differenzen unter den Monophysiten zeigen auf das Deutlichste, wie unbestimmt das Princip gedacht war, von dem sie ausgingen. Die Idee, dass die Menschheit in die Gottheit so aufgenommen sei, dass nur eine Natur das Resultat war, musste in der Consequenz zu doketischen Neigungen, ja zu der Ansicht führen, dass göttliche und menschliche Natur im Wesentlichen Eine sei, wovor ein Theil der Monophysiten zurückschreckte. In demselben Maasse aber musste sich bei den Letzteren ihre monophysitische Tendenz abschwächen. So sind sie in einem mannigfachen Schwanken stecken geblieben, dessen Grund in letzter Instanz in der ungenügenden Untersuchung des menschlichen und göttlichen Wesens lag, wozu in den kirchlichen Parteistreitigkeiten die Ruhe fehlte.

Interessant ist es übrigens, dass in der monophysitischen Partei sich der Tritheistische Streit entspann durch Johannes Philoponus[1] und Akusnages, weil hier zugleich die philosophische Terminologie hereinspielt. Die Aristotelische Ansicht, nach welcher das Allgemeine nicht für sich besteht, sondern in dem Einzelnen ist, führte sie dazu, anzunehmen, dass die Natur niemals in abstracto, sondern nur nach dem ἰδικὸν, d. h. in concreter Gestalt vorhanden sei. Eben deshalb nahm Philoponus mit den Monophysiten an, dass die Natur nicht ohne Hypostasen sein könne; da aber nicht zwei Hypostasen in Christo angenommen werden können, so sei auch nur Eine Natur in ihm anzunehmen. Dagegen seien allerdings in der Trinität drei Hypostasen, und in Wahrheit hat eigentlich die göttliche Natur nur in jeder dieser Hypo-

---

[1] Photius cod. 75. Johann Damascen. de haeres. 83.

stasen ihre besondere Wirklichkeit, sodass im Grunde das Gemeinsame der drei Hypostasen nur eine allgemeine Abstraction ist. Wenn so die Hypostasen im Verhältniss zur Natur gedacht werden, so führt das in der Consequenz allerdings zum Tritheismus, wenn er auch kein Tritheist sein wollte. Kurz, die Tendenz, das Allgemeine nicht für sich bestehen zu lassen, sondern nur im Einzelnen, hatte zur Folge, dass die Natur mit der Hypostase zusammenfiel, was nun in der Trinität tritheistischen Schein erweckte, in der Christologie aber, wo man nicht zwei Hypostasen brauchen konnte, dazu führte, in der Einen Hypostase des λόγος auch nur Eine Natur anzuerkennen und der menschlichen Natur Christi eine besondere Hypostase abzusprechen, wodurch sie zu einem Prädicate der Gottheit wurde. Es ist so begreiflich, dass gerade bei den Monophysiten die Tritheistische Tendenz sich am stärksten zeigte, weil sie die Natur, das Allgemeine nicht ohne das Besondere, die Hypostase denken wollten. Man sieht aber auch andererseits, wie stark hier die menschliche Natur verkürzt wurde, wenn man ihr gar keinen hypostatischen Charakter zuschrieb, sondern sie in die λόγος-Hypostase als Moment aufnahm, sodass sie nun auch Moment an der Natur des λόγος wurde. Freilich entging Philoponus der Schwierigkeit der orthodoxen Lehre, welche einerseits in Gott drei Hypostasen und Eine Natur und in Christus zwei Naturen und eine Hypostase hatte. Denn er hatte in Christus nur Eine Hypostase und Eine Natur, da die menschliche Seite in die göttliche verschlungen war; nur nahm er nun dafür den tritheistischen Schein in Kauf, je einheitlicher er Christus vorstellte.

Die letzte Form, welche der Monophysitismus in der Kirche annahm, die monotheletische, hat sich ursprünglich an den Platonismus angeschlossen. Wenn von Anfang an in der monophysitischen Richtung behauptet war, dass nicht zwei Söhne angenommen werden können, sondern nur Einer, so kam diese Behauptung thatsächlich am meisten zur Geltung, wo es auf die Thätigkeit der gott-menschlichen Person ankam. Wenn diese Thätigkeit eine doppelte sein sollte, so drohte die Einheit der Person Christi beseitigt zu werden. Es ist daher auch vollkommen begreiflich, dass man auch kirchlicherseits den Monophysiten damit entgegenkommen zu können glaubte, dass, wenn auch nicht die ganze menschliche und göttliche Natur nur zu Einer Natur geworden seien, doch die Thätigkeit dieser gott-menschlichen Person eine einheitliche sein müsse. Wenn man nun auch anfangs bei der Thätigkeit stehen blieb, so gingen doch die dem Monophysitismus Zuneigenden, da die

Thätiggkeit auf dem Willen beruht, auch bald auf die Einheit des Willens zurück. Der Platonismus des Pseudodionysius Areopagita, der dem Göttlichen eine solche Ueberweltlichkeit zuschrieb, dass im Grunde alles Endliche nur ein verschwindendes Moment am Göttlichen, nur ein Symbol des Göttlichen sein konnte, hatte von Christus die Formel μία θεανδρικὴ ἐνέργεια gebraucht[1], in dem Sinne, dass natürlich die endliche, menschliche Seite nur ein verschwindendes Moment an der göttlichen war. In Christus ist das gestaltete Göttliche gegeben.

Mit dieser Formel von Einer Energie hoffte man nun die Monophysiten, die selbst von einer φύσις σύνθετος geredet hatten, für die kirchliche Anschauung, die zwei Naturen nicht fallen lassen wollte, gewinnen zu können. Sergius und Cyrus, der Constantinopolitanische und der Alexandrinische Patriarch liessen sich für den Monotheletismus bestimmen, den der Kaiser Heraklius aus politischen Gründen, um die Monophysiten zu gewinnen, begünstigte. In seiner ἔκθεσις vom Jahre 638[2], die Sergius abgefasst hatte, wird gesagt, dass der Eine Christus das Göttliche und Menschliche gethan, derselbe λόγος σεσαρκωμένος jede göttliche und menschliche Energie ausgeübt habe, ja man müsse Einen Willen bekennen, da niemals die νοερῶς ἐψυχωμένη σάρξ aus eigenem Antriebe getrennt von dem ihr καθ' ὑπόστασιν geeinten Gott-λόγος eine natürliche Bewegung gemacht habe. Der Gedanke ist also, dass der λόγος die bewegende Kraft in Christus gewesen und seine Menschheit dem λόγος nur als Organ gedient habe. Diese Auffassung war bei den Monotheleten nicht die einzige; vielmehr nahmen parallel der φύσις σύνθετος einige Monotheleten auch den Einen Willen als ein Resultat an, das aus dem göttlichen und menschlichen Willen als ein zusammengesetzter Wille sich ergebe, allerdings so, dass nicht bloss Eine beiden Willen gemeinsame Willensrichtung, sondern Ein Wille als Einheit von beiden Willen sich ergeben soll. Dadurch sollte der menschlichen Seite mehr Selbstständigkeit zugeschrieben werden, insofern doch die Menschheit nicht rein passiv blieb. Der λόγος bleibt sich ewig gleich; der menschliche Wille dagegen hat einen zeitlichen Process; als Resultat aber ergiebt sich Ein Wille, der göttlich und menschlich zugleich ist, so dass durch freie Accomodation des menschlichen Willens hindurch die Eine θεανδρική ἐνέργεια sich ergiebt. Dieser Standpunkt ist natürlich

---

[1] Epist. ad Cajum. 3. 4.
[2] Vgl. Hahn a. a. O. S. 343.

schwankend, weil er im Grunde zwei Willen voraussetzt und doch nur Einen Willen als Resultat lehren will[1].

Wenn wir die monophysitische Bewegung in ihrem Verlaufe verfolgen, so vertrat sie von Anfang an das Interesse der innigsten Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, aber zunächst so, dass die menschliche Natur dabei verkürzt wurde; sodann offenbarte sich das Unbestimmte in der Formel μία φύσις und die Monophysiten kamen selbst in Streit, indem die Einen die menschliche Natur verkürzten, die Anderen mit der μία φύσις σύνθετος sich selbst der Zweinaturenlehre näherten. Schliesslich behauptete man wenigstens unter Anerkennung von zwei Naturen noch Eine Energie und ging von der Energie auf den Einen Willen zurück. Um aber den verschiedenen Bewegungen der menschlichen Natur gerecht zu werden, zog man sich endlich auf Einen zusammengesetzten Willen zurück. Bei diesem Rückzug der Monophysiten auf eine so sehr der Zweinaturenlehre entgegenkommende Position sollte man denken, dass die Tendenz auf die Verkürzung der menschlichen Natur in der Kirche immer mehr geschwunden sei, und dem ist doch nicht ganz so. Wir werden vielmehr den umgekehrten Process in der entgegengesetzten Ansicht finden, nemlich eine Annäherung an die Monophysiten, so dass sich dann das Resultat der Kirchenlehre auch hier als ein Compromiss darstellt, der freilich nicht völlig befriedigend ausfallen konnte, weil für eine befriedigende Lösung des Problems die Voraussetzungen fehlten, nemlich eine gründlichere anthropologische und theologische Forschung.

Betrachten wir nun die Zweinaturenlehre in ihrer Entwicklung!

2. Die Lehre von den zwei Naturen in Christus und der Dyotheletismus.

Der Streit des Nestorius[2] mit Cyrill begann um die Formel θεοτόκος für Maria. Nestorius lehnte den Ausdruck ab, weil er eine heidnische Vermischung des Göttlichen und Menschlichen enthalte, Christi Menschheit sei θεοδόχος, Maria sei Χριστοτόκος[3]. Denn die Naturen in Christus müsse man trennen; divido naturas, conjungo reverentiam. Aber den Vorwurf, dann könne er

---

[1] So schon theilweise Pyrrhus und die von Photius bekämpften Monotholeten. Vgl. Dorner a. a. O. II, S. 242 f.

[2] Marius Mercator hat seine Reden aufbewahrt, ebenso seine Anathematismen gegen Cyrill. Hahn a. a. O. S. 316 f. Seine Briefe an Coelestin v. Rom bei Mansi IV, 1027.

[3] Or. 2, 8; 5, 2.

Christus nicht anbeten, lehnte er trotzdem ab. διὰ τὸν φοροῦντα φορούμενον σέβω διὰ τὸν κεκρυμμένον προσκυνῶ τὸν φαινόμενον[1]. Nestorius redete von der συνάφεια der Naturen, der ἐνοίκησις des λόγος[2]. Er will also die Naturen getrennt denken[3], um die Selbstständigkeit der menschlichen Natur nicht zu verletzen. Christus ist Einer, nicht von Natur, sondern nach der conjunctio der Naturen, daher auch das Leiden nicht von der Gottheit ausgesagt werden kann[4]. Diese Lehre knüpfte an die in der antiochenischen Schule seit Lucian bestehende Tradition an, die besonders der auch exegetisch bedeutende Theodor v. Mopsvestia[5] vertrat, dessen Schüler Nestorius war.

Dass die Christologie des Theodor v. Mopsvest, wie die der antiochenischen Schule überhaupt, anthropocentrisch orientirt ist, kann man aus seiner Lehre von dem göttlichen Ebenbild entnehmen. Der Mensch war bestimmt, Gottes Ebenbild dadurch zu sein, dass er die sinnliche und die Geisterwelt in seiner Person zur Harmonie verband[6]. Durch den Fall wurde die Weltharmonie gestört, weil er zunächst in sich das richtige Verhältniss des Sinnlichen und Geistigen gestört hatte[7]. Die Wiederherstellung des Ebenbildes wird durch den Gottmenschen vollzogen. Gott wusste von diesem Menschen, dass er sich durch seine Freiheit der Einheit mit dem λόγος würdig machen würde; darum[8] hat ihn Gott so ausgezeichnet, dass er sich in dem λόγος von Anfang an mit ihm einte[9], jedoch so, dass diesem Menschen trotz der übernatürlichen Geburt die Freiheit blieb und er sich in fortschreitendem Maasse durch die That

---

[1] Or. 1, 2; 2, 6

[2] Hahn a. a. O. S. 316, § 220, 1.

[3] Die Caro ist nicht capax divinae naturae, Hahn a. a. O., § 220, 2.

[4] a. a. O. § 4. Or. 2, 2. 3, 1. 2.

[5] Vgl. seine Commentare und dogmatischen Fragmente bei Migne, T. 66, S. 105 bis 1019. Sein Glaubensbekenntniss S. 1016 und Hahn a. a. O. S. 302.

[6] In epist. ad Rom. S. 824.

[7] ἐπειδὴ παραβὰς θνητὸς ἐγένετο διὰ τῆς ἀποφάσεως ἐχωρίζετο τε, ὡς εἰκὸς, ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος καὶ ὁ μηχανθεὶς διὰ τοῦ ἀνθρώπου σύνδεσμος τῆς κτίσεως διελύετο a. a. O. P. 825.

[8] εἶχεν καὶ ῥοπὴν οὐ τὴν τυχοῦσαν πρὸς τὰ κρείττω τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει ἧς καὶ ἠξίωτο κατὰ πρόγνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου ἄνωθεν αὐτὸν ἑνώσαντος αὐτῷ. De incarn. Filii. P. 977.

[9] Vermöge seiner εὐδοκία· εὐδοκία δὲ λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις θεοῦ. Er hat vermöge dieser εὐδοκία Christus einwohnen wollen, ἣν ἂν ποιήσηται ἀρεσθεὶς τοῖς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσιν. De incarn. Filii p. 973. 976. Aber bei Christo ist diese Einwirkung vollkommen.

seiner Freiheit mit dem λόγος vereinte, dieser ihm aber auch immer innigeren Antheil an sich gab, bis diese Vereinigung eine vollkommene und unlösliche wurde[1]. Aber diese Einigung bleibt doch immer eine moralische; die menschliche Natur bleibt immer von dem λόγος unterschieden. Maria kann deshalb nicht eigentlich als Mutter Gottes bezeichnet werden, sondern nur τῇ ἀναφορᾷ (De incarn. Fil. S. 901). Denn die θεῖα φύσις ist nicht aus der Jungfrau geboren, sondern geboren wurde ὁ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς παρθένου συστάς, nicht der λόγος, sondern der durch die Macht des heiligen Geistes in ihr Gebildete, nicht der ὁμοούσιος. Er überwand in seiner weiteren Entwickelung die Versuchungen, er bestand den Kampf, er übernahm den Tod als Mensch nach dem Naturgesetz[2]. Auf Erden fand keine Vermischung des Menschlichen und Göttlichen statt. Sein Werk hätte für uns auch keinen Werth, wenn er nicht als Mensch wirklich gekämpft hätte; denn es kam ja gerade auf die Wiederherstellung des Ebenbildes an. Daher mussten die zwei Naturen unterschieden sein. Es sind zwei verschiedene Naturen in ihm, und da von diesen auch jede ihr Centrum hat, auch zwei Personen, die aber als eine Person nach aussen erscheinen[3]. Denn der Mensch hat sich so vollkommen in seiner Aktualität durch den λόγος vermöge seiner Freiheit bestimmen lassen, dass eine volle moralische Einheit erzielt wurde, dass der λόγος in diesem Menschen wohnte und eine συνάφεια der Naturen stattfand[4]. Eben hierdurch ist nun aber auch das Ebenbild wiederhergestellt, Geist und sinnliche Welt wieder principiell in Harmonie

---

[1] Fragm. ep. ad Domnum S. 1013. ὁ τῆς κατ᾽ εὐδοκίαν ἑνώσεως τρόπος, ἀσυγχύτους φυλάσσων τὰς φύσεις καὶ ἀδιαερέτους, ἓν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσι, καὶ μίαν τὴν θέλησιν, καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν μετὰ τῆς ἑπομένης τούτοις μιᾶς αὐθεντίας καὶ δεσποτείας κατὰ γὰρ τὸν τῆς εὐδοκίας τρόπον τῷ Θεῷ λόγῳ συναφθεὶς ἐξ αὐτῆς τῆς μήτρας ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς παρθένου ναὸς μεμένηκεν ἀδιαίρετος, τὴν ἐν πᾶσιν αὐτῷ ταὐτοβουλίαν καὶ ταὐτουργίαν ἐσχηκώς· ὧν οὐδέν ἐστι συναφέστερον.

[2] Die Nothwendigkeit des Todes hat er gegen Augustin vertheidigt, contra defensores peccati originalis, S. 1000. 1011. Wir haben mit dem Tode nicht Erbsünde, nur eine μείζων ῥοπὴ περὶ τὸ ἁμαρτάνειν. In epist. ad Romanos 5, 21, S. 800. Ueber Chsisti Entwickelung. Vgl. De incarn. Filii, S. 977 f.

[3] Fragm. ad baptizandos. S. 1013—1015. ὅταν τὰς φύσεις διακρίνειν πειρώμεθα τέλειον τὸ πρόσωπον φαμὲν εἶναι, τὸ τοῦ ἀνθρώπου, τέλειον δὲ καὶ τὸ τῆς θεότητος· ὅταν δὲ πρὸς τὴν ἕνωσιν ἀποβλέπομεν, τότε ἓν εἶναι τὸ πρόσωπον, ἄμφω τὰς φύσεις κηρύττομεν. De incarn. Fil. S. 981.

[4] Die Einigung findet nicht nur von der menschlichen Seite statt, sondern durch ein Zusammenwirken Gottes und des Menschen. Θεὸς λόγος παρεῖχεν . . . συνέργειαν . . . ἐπικουφίζων αὐτῷ τῶν κόπων τὸ πλέον. De incarn. Fil. S. 980.

gebracht[1]. So ist Christus der kosmische Gott[2]. In ihm ist aber auch der Vater durch den λόγος mit der Welt verbunden. So wird nun auch Christi Werk dahin bestimmt, dass die von ihm ausgehende geistige Wirksamkeit unsere Freiheit belebt, so dass auch in uns das Ebenbild wiederhergestellt werden kann; ebenso aber wird auch durch Christi Ueberwindung des Todes die sinnliche Seite der menschlichen Natur wiederhergestellt und so werden auch wir von der φθορά in der Auferstehung befreit[3]. Diese Christologie legt also das Gewicht auf die ethische Seite und im Zusammenhang mit ihr auf die Harmonie der geistigen und natürlichen Seite. Um dies zu ermöglichen, wird allerdings die göttliche und menschliche Seite soweit aus einander gehalten, dass nur eine moralische unio übrig bleibt. Nestorius, der diese Ansicht des Theodor Mopsv. vertrat, wurde in Ephesus 431 verurtheilt[4]. So wurden die Nestorianer, wie später die Monophysiten, mit Gewalt aus der Kirche verdrängt, ohne dass der ihrem Streite zu Grunde liegende Gegensatz wirklich innerlich überwunden worden wäre.

Indes fand doch in gemilderter Gestalt die Zweinaturenlehre in der Kirche Eingang. Theodoret[5] bekämpft in seiner Schrift ἐρανιστής (einem mit Bezug auf die Mönche gewählten Titel) die Monophysiten, indem er ihre Ansicht als eine heidnische Vermischung beider Seiten, der göttlichen und menschlichen, tadelte. Indem er aber keine Zweiheit der Personen, sondern nur zwei Naturen mit einer Hypostase annahm und diese Hypostase dem λόγος zuschrieb, erhielt doch die göttliche Seite das Uebergewicht. Den Ausdruck θεοτόκος liess er sich auch gefallen, indem er ihn dahin auslegte, dass, weil der λόγος das Persönliche in Christus bildet, auch das, was eigentlich dem Menschen gilt, auf ihn übertragen

---

[1] Gott hat verkündet ὡς ποιήσει τὴν καθ' ἡμᾶς διόρθωσιν, ἀναστήσας ἡμᾶς καὶ ἀθανάτους ἐργασάμενος, ὡς μηκέτι δεδοικέναι μηδὲ μίαν πάλιν μεταβολὴν καὶ διάλυσιν τοῦ κοινοῦ συνδέσμου τῆς κτίσεως. In ep. ad. Rom., S. 825. Auch die Engel werden dann vollendet, weil sie nicht mehr um die φθοριμαῖα πράγματα sich zu kümmern haben.

[2] De incarn. Fil. S. 980. 991. 992. In Coloss. 1, 18, S. 928. Er ist in dem Sinn προτώτοκος· παρὰ πᾶσαν τὴν κτίσιν τιμώμενος . . . οὐ γὰρ πρώτην κτίσιν λέγει ἀλλὰ τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην ἀνάκτισιν καθ' ἣν τὰ πάντα διαλελυμένα εἰς συμφόνειαν ἤχθη μίαν. Vgl. o. S. 184 Anm. 7.

[3] Er nimmt die Apokatastasis an, und zwar als eine definitive Comm. in Roman. S. 800, in 1. Kor. c. 3, S. 880.

[4] Er hat übrigens später auch wie Theodoret den Ausdruck θεοτόκος sich gefallen lassen. Or. 4, 3.

[5] Vgl. seine haereticae Fabulae V, seine ἀνατροπὴ τῶν δώδεκα ἀναθηματισμῶν Κυρίλλου. Bertram, Theodoreti doctrina christologica 1883.

wird. So war die selbstständige Action beider Naturen durch die Einheit der Hypostase paralysirt. Hier war nur die Tendenz deutlich, dem λόγος in Christus die leitende Stelle zu geben, zugleich aber doch den Unterschied der Naturen nicht zu verwischen[1]. Da aber die menschlich-ethische Seite durch die Herrschaft der göttlichen Hypostase verkürzt war und der menschlichen Seite ihr hypostatischer Charakter genommen wurde, so blieben im Grunde nur noch die metaphysischen Unterschiede übrig und die Lehre von den zwei Naturen mit einer Person vertrat nun weniger das ethische Interesse der selbstthätigen menschlichen Persönlichkeit als das metaphysische Interesse der Unveränderlichkeit und Leidenlosigkeit des λόγος und der Leidensfähigkeit, Sinnlichkeit und Veränderlichkeit der menschlichen Natur, was sich freilich nun vollends nicht mehr vereinigen liess, wenn das ethische Band zurücktrat[2].

Die Lehre von zwei Naturen hat auch im Abendlande einen ähnlichen Gang genommen, wie im Morgenlande. Hier hatte der Mönch Leporius[3] gegen die Einheit der Naturen polemisirt und besonders im Interesse des Leidens die menschliche Natur von der göttlichen geschieden, da dieser keine Hülfe zu Theil geworden sei, wie der Ausspruch beweise: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Diese scharfe Trennung hat Leporius unter dem Einfluss des Augustin fallen lassen. Er liess sich schliesslich zu der Ansicht bestimmen, dass das Wort personaliter Fleisch geworden sei, indem die menschliche Natur passiv, der λόγος thätig sei, obgleich beide Naturen wenigstens insofern doch unterschieden bleiben sollten, als die göttliche Natur sich nicht verändert, Verbum non proficit in carnem, höchstens Caro proficit in Verbum. Augustin zeigt mit seiner Ansicht am deutlichsten die Strömung der Zeit, wie er auch von dem grössesten Einfluss auf den Brief des Leo an den Flavian geworden[4] ist, der für die Entscheidung von Chalcedon entscheidend wurde. Man sieht aber gerade bei Augustin, wie der Mangel in den Grundbegriffen eine ungenügende Christologie, wie der latente Dualismus zwischen Gott und Welt auch einen latenten Dualismus in der Christologie zur Folge hat. Bei Augustin tritt der

---

[1] Haer. Fab. V, 14. 15. ἐν τῷ ἑνὶ προσώπῳ τῶν δύο φύσεων τὸ διάφορον ἔδειξεν.

[2] Doch hat er bei der Annahme der Menschheit das Interesse, unsere διαφθαρεῖσα φύσις νεουργεῖν. Διὰ τοῦτο πᾶσαν τὴν ἡμαρτηκυῖαν ἔλαβεν, ἵνα πᾶσαν ἰάσηται. Haer. Fab. V, 11. 14.

[3] Libellus emendationis c. 8. 9.

[4] Vgl. meine Ausführungen Augustinus etc. S. 87—105. 105 f. Hahn a. a. O. 321 f.

Gegensatz zwischen der unwandelbar wirkenden Trinität, die obendrein noch als Einheit wirkt, und der Welt so stark hervor, dass die Weltveränderungen, also auch die Erscheinung Christi, nicht auf eine bestimmte That der Gottheit, sondern auf die dem göttlichen Rathschluss entsprechend sich verändernde Empfänglichkeit der einzelnen Weltwesen, insbesondere der Menschheit, für das göttliche Wirken zurückzuführen sind. So ist der Mensch Jesus für diese eigenthümliche Verbindung mit dem λόγος durch den Rathschluss auserwählt, und dass gerade das Verbum in ihm erscheint, ist ebenfalls nur durch die eigenthümliche Empfänglichkeit dieser Person bedingt. Gott ist auch in der Incarnation geblieben, was er war[1]. Wenn von dem Gesandtwerden, mitti des Sohnes die Rede ist, so ist das nicht eine selbstständige Bewegung des λόγος, sondern das bedeutet nur dies: es wird an Christus erkannt, dass er von dem Vater sei; es handelt sich also nur um die eigenthümliche Beschaffenheit des endlichen Wesens, durch welche die Offenbarung so bestimmt ist, dass dieselbe als die des Sohnes erkannt wird[2], d. h. es handelt sich um die eigenthümliche Empfänglichkeit, zuerst der Maria[3], die im Glauben empfangen hat, und dann des Menschen Jesus für die göttliche Aktion, die immer dieselbe bleibt[4]. Caro factum est verbum soll bedeuten, nicht dass die Gottheit verändert sei, sondern nur die Dignität der Person[5]. Assumpsit Verbum hominem ist gleichbedeutend mit accedit Verbo homo[6]. Hierbei versteht es sich nun doch von selbst, dass die Einigung der menschlichen Natur nur soweit vor sich gehen kann, als die menschliche Natur capax ist. Die Art der Einigung wird nur schwankend bestimmt. Einmal steht die Aktivität des λόγος im Vordergrund. Da hat er die Formel in unitate personae copulans utramque naturam. Die Einigung des Verbum mit dem Menschen soll so eng sein, wie die zwischen Leib und Seele. Wegen der Empfänglichkeit für das Verbum ist Christus von der Erbsünde frei, auch von der kindlichen Bewusstlosigkeit, die ihm nur eine Folge der Erbsünde ist[7]. Aber andererseits wird doch die selbstständige Bewegung der menschlichen Natur festgehalten; er hat die Altersstufen durchlaufen und wäre Greis geworden, wenn er nicht als juvenis gestorben wäre. Wahlfreiheit

[1] Trin. II, 5. III, 11.
[2] Trin. IV, 20, § 28. 29. II, 5, § 8.
[3] Trin. XIII, 18.
[4] Trin. II, 5, § 9. 14. 15. 18. IV, 21.
[5] Epist. 140, § 12.
[6] Enchir. 35. Epist. 137, § 10.
[7] De pecc. mer. II, 29.

wird ihm zwar nicht zugeschrieben[1], weil er als Mensch ein exemplum der freien Gnadenwahl ist[2]. Aber alle veränderlichen Akte werden der forma servi, alle unveränderlichen der forma Dei zugeschrieben. In forma servi minor est patre, in forma Dei aequalis est patri. Secundum formam Dei filio dedit vitam habere in se ipso, secundum formam servi tristis est anima ejus usque ad mortem, er richtet als filius hominis, hat aber die potestas zum Richten als filius Dei u. s. w.[3] Meine Lehre ist nicht meine secundum formam servi, meine sesundum formam Dei. Kurz jede Natur thut das Ihre, sie sollen aber in der Person geeint sein. Seine Meinung kann nur sein, die immer gleiche Thätigkeit des Verbum findet in der veränderlichen menschlichen Natur ihrer jeweiligen Empfänglichkeit entsprechend ein Feld ihrer Bethätigung, so dass die veränderliche menschliche Natur zum willigen Organ des Verbum wird, so weit dies der veränderlichen menschlichen Natur möglich ist. Man sieht, das Resultat Augustins ist im Wesentlichen dasselbe, wie das des Theodoret, obgleich beide von verschiedenen Voraussetzungen ausgingen. Während die Morgenländer die Selbstständigkeit der Menschheit betonten, betont Augustin im antipelagianischen Interesse die Alleinwirksamkeit Gottes. Allein da Gottes absolute Unveränderlichkeit von Augustin streng festgehalten wurde, so konnte schliesslich auch er alle Veränderung nur auf der Weltseite finden, musste also eine selbstständige — höchstens durch den göttlichen Rathschluss bestimmte — Empfänglichkeit menschlicher Natur annehmen. Ja diese Empfänglichkeit wird doch wieder in Bezug auf die der menschlichen Natur eigenthümlichen veränderlichen Bewegungen in ihrer Sphäre selbstthätig[4]. Die Voraussetzung war freilich auf beiden Seiten gemeinsam, dass Gott von der Creatur durch seine Unveränderlichkeit und Absolutheit dauernd unterschieden bleibt. Der Brief des Leo an den Flavian[5], der im Grunde den Augustinischen Standpunkt vertrat, konnte deshalb auch auf dem Chalcedonense Anklang finden. Er schliesst jede Verwandlung der Gottheit in die Menschheit oder der Menschheit in die Gottheit aus. Mit Augustin's Worten stellt er die forma Dei und forma servi einander gegenüber. Verbo operante quod

---

[1] Corr. et gratia c. 11, § 30.

[2] Pecc. mer. II, 17. Opus imp. I, 138.

[3] Trin. I, 7. 11. 12. 13.

[4] Es wird eine Zeit geben, wo auch wir ohne die Vermittlung der Incarnation die Trinität schauen können. De Trin. I, c. 8—10.

[5] Hahn a. a. O. S. 320 f.

Verbi est, carne exsequente, quod carnis est. Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam. Gottes Unveränderlichkeit findet er übrigens zugleich in der Liebe, die sich ja gerade in der Menschwerdung bewahre. Das Chalcedonense[1] hat mehr negativ als positiv seine Entscheidungen ausgesprochen und nur die Grundlinien festgehalten: Christus ist vollkommener Gott, in diesem Sinne ὁμοούσιος aber auch der Menschheit völlig ὁμοούσιος. Er ist aus dem Vater πρὸ αἰώνων gezeugt nach der Gottheit, in den letzten Tagen aber (τὸν αὐτὸν) gezeugt aus Maria der Jungfrau, der θεοτόκος, nach der Menschheit, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν κύριον μονογενῆ ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον. Niemals soll der Unterschied der Naturen aufgehoben sein wegen der Einigung, die Eigenthümlichkeit jeder Natur soll bewahrt bleiben, aber συντρεχούσης (ἑκατέρας φύσεως) καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ εἰς μίαν ὑπόστασιν: der Eine und selbige Sohn und eingeborene Gott-λόγος, der Herr Jesus Christus.

Es ist damit im Grunde die Formel des Tertullian, die dann von Gregor Nyss. aufgenommen wurde, zur kirchlichen Geltung gekommen: zwei Naturen in einer Hypostase. Die Unklarheit, die im Chalcedonense übrig bleibt, ist die des Verhältnisses der Naturen zu der Hypostase, die um so schwerer wiegt, als in der Trinität eine Natur und drei Hypostasen sein sollen. Wenn die beiden Naturen verschieden sind, ist dann die eine Hypostase das Resultat der Wirksamkeit beider Naturen? Es sieht in dem Ausdruck ἑκατέρας φύσεως εἰς μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης beinahe so aus. Andererseits verbietet doch der Ausdruck θεοτόκος diese Annahme, insofern darin zu liegen scheint, dass die maassgebende Stellung die Hypostase des λόγος hat, die auch die Hypostase der menschlichen Natur ist, wie Theodoret meinte. Die Unklarheit, die hier übrig blieb, kam in dem monetheletischen Streite bis zu einem gewissen Grade zum Austrag. Denn wenn die λόγος-Hypostase Alles bestimmte, so war das ethische Interesse nicht mehr auf der menschlichen Seite gewahrt; der Unterschied der Naturen wurde dann nur auf dem metaphysischen Gebiete festgehalten, in Bezug auf die Prädicate der Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit u. s. w.

---

[1] Hahn a. a. O. S. 166. Das Symbol der Antiochener, das den Monophysiten entgegenkam, ohne im Wesentlichen den Standpunkt Theodorets aufzugeben, vom Jahre 433 vgl. Hahn a. a. O. S. 215. 216. Τὰς εὐαγγελικὰς . . . φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.

Der monotheletische Streit sollte in dieser Beziehung die Zweinaturenlehre noch klären. Sophronius[1] von Jerusalem machte gegen Sergius und Cyrus[2] geltend, dass man mit zwei Naturen auch zwei ἐνέργειαι annehmen müsse, und Maximus Confessor[3] betonte die Selbstständigkeit des menschlichen Willens im ethischen Interesse, wie denn überhaupt seine Mystik gegenüber der Pseudodionysischen einen ethischen Einschlag zeigt. Es sei, meint er, in Bezug auf Wollen, auf ἐνέργεια und ἀποτέλεσμα eine Doppelheit der Wollungen in Christo anzunehmen, die auf zwei Willenskräfte zurückzuführen seien, die den Naturen zukommen. Jede der Naturen wirkt auch nach der Willensseite auf ihre Weise[4] und das Resultat ist nicht Ein, sondern ein gemeinsamer Wille. Die beiden Naturen theilen einander jede der anderen das Ihre mit in dem τρόπος ἀντιδόσεως[5], wenn auch jede für sich wirkt. Wenn er nun ausdrücklich hervorhebt, dass nur so Christus vorbildlich sein könne, so kann seine Meinung nur dahin gehen, dass auch der menschliche Wille für sich eine Willenskraft sei und sich inhaltlich mit dem Willen des λόγος zusammengeschlossen habe und der λόγος sich dem menschlichen Willen habe mittheilen wollen. So hat Christus als Mensch sich durch seinen Willen mit dem λόγος und der λόγος mit ihm geeint[6]. Es ist das im Grunde der Gedanke des Origenes, der hier wieder auftaucht und der in einer etwas zweideutigen Modification schliesslich kirchliche Geltung ge-

---

[1] Vgl. sein Glaubensbekenntniss Hahn a. a. O. S. 340 f. Der υἱὸς ἀπαθῶς γενηθεὶς οἶκτον λαβὼν καὶ φιλάνθρωπον ἔλεον ἑκουσίῳ θελήματι . . . πρὸς ἡμᾶς . . . καταβέβηκεν . . . ὁ ἄχρονος ἀρχὴν χρονικὴν καταδέχεται . . . ἔστιν ἓν καὶ δύο, ἓν μὲν κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ πρόσωπον, δύο δὲ κατὰ τὰς φύσεις αὐτὰς καὶ τὰς φυσικὰς αὐτῶν ἰδιότητας. εἷς καὶ αὐτὸς Χριστὸς καὶ υἱὸς ὁ τὰ θεῖα δεδρακὼς καὶ ἀνθρώπινα. Aber doch so, dass ἑκατέρα μορφὴ ἐνεργεῖ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας τοῦτ' ὅπερ ἴδιον ἔσχηκε . . . ἑκάστη τὸ ἴδιον ἔπραττε . . . τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου, ὅπερ ἐστὶ τοῦ λόγου μετὰ τῆς κοινωνίας τοῦ σώματος, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος, ὅπερ ἐστὶ τοῦ σώματος, κοινωνοῦντος αὐτῷ τοῦ λόγου τῆς πράξεως.

[2] S. o. S. 182.

[3] Vgl. hauptsächlich seine disputatio cum Pyrrho, Migne T. 91, S. 287—354.

[4] Τὸ ἁπλῶς θέλειν φύσεως. Darauf kommt es ihm an, dass eine eigene Willenskraft da ist, die sich auch auf Seiten der menschlichen Natur bethätigt. Aus dem θέλειν geht dann erst das πῶς θέλειν und das θέλημα hervor. Disp. cum Pyrrho S. 292 f. So hat Christi Natur Todesfurcht, und diese hat er dann als Guter freiwillig überwunden. S. 297, aber so, dass die φύσις διὰ τοῦ λόγου πιστωθῇ.

[5] a. a. O. S. 296 f.

[6] ἄρα καὶ καθ' ὃ ἄνθρωπος καὶ οὐ καθ' ὃ θεὸς, ἠβουλήθη (χριστός) τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ αὐτοῦ ποιῆσαι. Er setzt auch hinzu, τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον auch mit Bezug auf den menschlichen Willen. S. 324. 325.

wonnen hat. Die kirchliche Entscheidung[1] ging auf dem Concil von Constantinopel 681[2] insbesondere unter dem Einfluss des Agatho von Rom[3] dahin, dass man anzunehmen habe δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως ἀτρέπτως ἀμερίστως ἀσυγχύτως. Die Einheit der Willen aber kommt nun entweder zu Stande durch den gegenseitigen Zusammenschluss, und die eine Hypostase ist dann nur der Ort, in dem die Willen zusammenkommen, oder dadurch, dass der Wille der göttlichen Natur dem menschlichen Willen alle Initiative nimmt, ja als πανσθενής im Grunde den menschlichen Willen unselbstständig macht; zwar wird gesagt, das menschliche θέλημα θεωθὲν ὅλον σέσωσται, d. h. man will ihn nicht vernichten, aber doch zugleich als ganz vom λόγος bestimmt betrachten.

Die dyotheletische Lehre zeigt das Ende der Bewegung, die die Selbstständigkeit der zwei Naturen hervorheben wollte. Man sieht, die Kirche erkannte die Zweinaturen- und Zweiwillenlehre an, aber allerdings in einer Form, welche im Grunde von der μία φύσις und μία ἐνέργεια σύνθετος der Monophysiten nicht allzuweit entfernt war. Denn sowie es sich nun um die Einheit handelte, so musste diese der göttlichen Hypostase zugeschrieben werden, die denn auch der bestimmende Factor wurde, wodurch aber das Hauptinteresse an der Selbstständigkeit der menschlichen Natur, das ethische verloren ging. Wenn man dieses aber wahren wollte, so drohte die Zweipersönlichkeit[4] in der Person Christi. Die Monophysiten gingen zwar weiter in der Betonung der Einheit der Naturen, als die Kirche es wagte. Aber auch die Kirche vermochte doch die Vereinigung nur so deutlich zu machen, dass sie die menschliche Natur in ihrer Selbstständigkeit schädigt, weil die menschliche Natur ohne Persönlichkeit, ihr Wille nur passives Organ des λόγος sein sollte, oder wenn sie die Naturen und Willen selbstständiger gegenüberstellte, erreichte sie gar keine Einheit, sondern die Hypostase blieb nur der gemeinsame Ort für die Naturen und ihre Willen. Der Mangel der gesammten Anschauung lag in der Bestimmung der göttlichen und menschlichen Natur; der Begriff Natur war nicht genügend untersucht. Wenn man neben der Natur von Hypostasen redete, so war das ein Zeichen

---

[1] Das Einzelne, besonders die Schwankungen des römischen Stuhles (Honorius), gehört in die Kirchengeschichte.

[2] Vgl. Hahn a. a. O. S. 172 f.

[3] Vgl. das Bekenntniss des Agatho, Hahn a. a. O. 346 f.

[4] Hier konnte dann der Adoptianismus einsetzen.

davon, dass man über diesen Punkt nicht klar war. Hatte auch die menschliche Natur ein hypostatisches Sein, so hatte man in Christo zwei Hypostasen; hatte sie kein hypostatisches Sein, so war sie immer der göttlichen gegenüber völlig unselbstständig und die Monophysiten konnten wieder einsetzen. Aber auch hiervon abgesehen, war die menschliche Natur und die göttliche nicht so gedacht, dass sie sich hätten vereinigen lassen, denn die göttliche Natur schloss durch ihre metaphysische Beschaffenheit die menschliche aus; sollten beide vereinigt werden, so musste die menschliche unter dem Titel der Vergottung um ihr Charakteristisches mehr oder weniger gebracht werden, oder man musste sie neben einander bestehen lassen und nur zusammensprechen. Daneben ging allerdings immer die Tendenz her, die göttliche und menschliche Seite ethisch zu vermitteln, was besonders auch noch der Dyotheletismus zeigt. Die Kirche ist des Gegensatzes des Monophysitismus und Nestorianismus nicht mächtig worden, wie denn auch beide Parteien sich bis jetzt erhalten haben, und sie konnte des Gegensatzes nicht mächtig werden mit den ihr damals zur Verfügung stehenden Mitteln. Sie konnte nur im Ganzen in sehr unvollkommenen Ausdrücken ihre Tendenz festsetzen, dass die volle Gottheit und die volle Menschheit und die Einheit beider in Christus anzuerkennen seien, um ihn als Gottmenschen zu behaupten. Aber wie dies näher zu bestimmen sei, vermochte sie nicht zu sagen. Einerseits wurde die Naturenlehre überwiegend metaphysisch vorgestellt, andererseits wollte man doch den ethischen Charakter Christi und das Christenthum als ethische Religion wahren, was sich sowohl in der Mystik des Maximus als in der Tendenz der dyotheletischen Richtung zeigt. Es ist der noch nicht geeinigte Gegensatz von Metaphysik und Ethik, der hier besonders empfindlich hervortritt, weil die Anthropologie noch nicht genügend untersucht ist. Das Hauptinteresse liegt auf der göttlichen Seite, darum auch an der Vergottung des Menschen. Der Gegensatz zwischen Metaphysik und Ethik durchzieht auch die Gotteslehre, insbesondere die Versuche, die noch zur Verbesserung der Trinitätslehre gewurden.

3. Die Fortbildung der Trinitätslehre.

Wir haben oben gesehen, wie die Trinitätslehre insbesondere im Orient das subordinatianische Element noch nicht völlig überwunden hatte, wie auch das Verhältniss des Geistes zu den anderen Hypostasen noch keine völlig in sich begründete Bestimmung erhalten hatte. Diesen Aufgaben unterzog sich Augustin im Abendlande. Zwar legt auch er

auf die göttliche Einfachheit das grösseste Gewicht und folgt darin den Neuplatonikern, die er auf das höchste lobt. Aber dieser Standpunkt einer über alle Gegensätze hinausliegenden schlechthin einfachen Substanz genügt Augustin doch nicht. Er will auch einen in sich lebendigen, unterschiedenen Gott. So bemüht er sich, das einheitliche göttliche Wesen zu den Hypostasen in Beziehung zu setzen. Das Wesen ist im Verhältniss zu den Hypostasen nicht nach der Analogie von species und genus oder von genus und Individuum zu denken, was zu Tritheismus führen würde[1]. Da aber Hypostasen und Essenz auch nicht zusammenfallen, so sollen in der einen Essenz die drei Hypostasen so enthalten sein, dass erst durch den Kreislauf der drei Formen der Essenz, die eine lebendige Einheit bilden, diese selbst vollendet ist. Die Hypostasen können sich nicht quantitativ unterscheiden — keine ist grösser als die andere, auch nicht alle drei oder die Eigenschaften aller drei grösser als die einer — aber auch nicht qualitativ, sodass die eine Attribute hätte, die den anderen fehlten. Die Personen unterscheiden sich nur relative no ad invicem durch ihre innere Bezogenheit auf einander; das ihnen gemeinsame genus ist die persona, nicht die Essenz[2]. Alle drei haben das Personsein[3] gemeinsam, aber sie sind auf verschiedene Art Person. Unter Person versteht aber Augustin nicht etwa Persönlichkeit, vielmehr charakterisirt sich das Personsein als Seinsweise, die aber nicht totes, sondern actives Sein ist, also bestimmte Art der Thätigkeit, bestimmte Functionen, die einer jeden im Verhältniss zur anderen mit Nothwendigkeit zukommen. Hienach wird durch den Unterschied der Hypostasen, der in den Functionen liegt, Gottes Lebendigkeit begründet, und insofern die Dreiheit als nothwendig erwiesen werden soll, wird ein wesentlicher Fortschritt für die immanente Construction gemacht. Pater gignit, filius genitus est, spiritus procedit a patre et filio. In der letzten Bestimmung ist Augustin über seine Vorgänger hinausgegangen. Es ist darin enthalten, dass der Geist das Verbindungsglied zwischen Sohn und Vater darstellt, dass also auch der Sohn dem Vater mehr gleich gestellt ist, und der Vater nicht als die alleinige Quelle der ganzen Trinität betrachtet wird. Diese formalen Bestimmungen sucht Augustin durch psychologische Analogien nach dem Vorgang des Gregor Nyss. zu

---

[1] De Trin. VII, 6.
[2] De Trin. VIII, 1. V, 8.
[3] De Trin. VII, 6.

beleben, indem er auf das Selbstbewusstsein zurückgeht und dieses bei dieser Gelegenheit analysirt, um die Analogie auf Gott anzuwenden. Die drei Grundkräfte memoria, intelligentia, voluntas sind für das Selbstbewusstsein nothwendig; sie entsprechen dem Vater, Sohn und Geiste. Das in der memoria vorhandene Bild bestimmt die intelligentia, gestaltet den Intellect, erzeugt ein inneres Wort, wenn der Wille darauf gerichtet ist, das Bild der Intelligenz einzuprägen und die Intelligenz darauf gerichtet ist, das Bild aufzunehmen. Der Wille stellt also die Verbindung zwischen der memoria und intelligentia her. Der menschliche Geist ist sich gegenwärtig in unmitttelbarer Form in der memoria wie überhaupt Nichts, das nicht in der memoria ist, Gegenstand der Liebe und Erkenntniss sein kann. Aber volle Selbsterkenntniss resultirt doch erst, wenn mittels des Willens das innere Bild der memoria in die intelligentia erhoben wird. Alle drei Vermögen sind immer beisammen. Denn wie nur das, was in der memoria ist, Gegenstand der Erkenntniss und Liebe sein kann, so kann auch Nichts klar gewollt sein, das nicht Gegenstand der memoria und intelligentia ist und Nichts erkannt werden, das nicht zugleich Inhalt der memoria und des Willens ist. Alle drei Functionen gehören also zusammen, um ein klares gegenständliches Bewusstsein und ein volles Selbstbewusstsein hervorzubringen[1]. So ist der Inhalt, die göttliche Essenz in drei Seinswesen da, die nothwendig zusammengehören, und erst so wird die göttliche Essenz durch den Kreislauf der drei Functionen zur Lebendigkeit, ja zum Selbstbewustsein erhoben. Das Resultat der Trinität ist, dass Gott selbstbewusst ist; Gott erkennt sich selbst, indem das in seiner memoria vorhandene Bild der Intelligentia eingeprägt wird und durch den Geist, den Willen, der die memoria auf die intelligentia aber auch die intelligentia auf den Inhalt der memoria richtet, die Identität des Bildes der memoria und intelligentia ihm zum Bewusstsein kommt. Sein zweiter Versuch, die Trinität nach der psychologischen Anologie zu verstehen, ist auf den Willen gerichtet oder auf die Liebe[2]: der Vater ist amans, der Sohn quod amatur, der Geist amor; hier ist noch deutlicher der Unterschied der Functionen, nicht bloss der Attribute durchgeführt, es ist der Gedanke des Subject-Objects gedacht. Die eine aktive Liebe zerfällt in Liebendes und Geliebtes und stellt sich als Liebe durch diesen Gegensatz her, indem sie die Identität des Liebenden und Geliebten

[1] Trin. IX, 12. XIV, 8. XV, 7—11. 15—18. 21.
[2] Trin. IX, 2. XV, 6.

setzt. Da es nun die eine Essenz ist, die in allen drei Functionen ist, so ist das Resultat die göttliche Selbstliebe. Diese Trinitätslehre hat den grossen Vortheil, den Subordinatianismus zu vermeiden und dem Geist eine nothwendige Stelle im trinitarischen Processe zu wahren. Indem Augustin von dem einfachen Wesen Gottes ausgeht, sucht er doch dieses Eine Wesen dadurch zu potenziren, dass er dasselbe durch den innern Process zu einem selbstbewussten, sich selbst wollenden, geistig lebendigen Wesen erhebt. Freilich hat Augustin nicht deutlich zu machen vermocht, wie das einfache Wesen[1] sich mit den für den Process nothwendigen Unterschieden verträgt. Es ist hier nicht mehr der Vater das αἴτιον gegenüber den anderen Personen; vielmehr stehen die Hypostasen in Wechselwirkung. Aber wie diese Unterschiede in das einfache Wesen kommen, ist nicht deutlich. Auch hat Augustin seine Analogien nur auf einzelne Seiten des göttlichen Wesens, das Bewusstsein und den Willen, ausgedehnt, hingegen nicht auf die metaphysische Seite. So ist es natürlich, dass der theistische Versuch Augustins nicht mit seinem metaphysischen Grundbegriff von Gott als absoluter essentia geeint ist. Man kann sich daher auch nicht wundern, wenn nun entweder von dem Wesen und seiner Einfachheit aus die trinitarischen Unterschiede verschwanden oder modalistisch abgeschwächt wurden oder bei stärkerer Betonung der Unterschiede die Einheit des Wesens als einfacher Essenz auch nicht mehr festgehalten werden konnte, d. h., wenn nun Schwankungen zwischen Modalismus und Tritheismus sich ergaben.

Das war der Fall, indem einerseits der Areopagite von dem Begriff der Essenz aus die Unterschiede der Personen nahezu nur auf Namen reducirte und mit der Beziehung auf die Weltaction ihnen höchstens eine precäre Stelle liess[2], während andererseits die Neigung zum Tritheismus bei Akusnages und Philoponus[3] hervortrat, welche die Substanz selbst in drei Individualformen existirend dachten und so die Einheit zu verlieren drohten, während Damian neben den drei Hypostasen die Substanz so selbstständig stellte, dass man ihm Tetradismus vorwarf. Man ist aber auch im Mittelalter nicht über diese Schwankungen zwischen der Neigung zum Tritheismus und zum Modalismus hinausgekommen und selbst die Reformation hat in dieser Hinsicht keine neuen

---

[1] Trin. VI, 4. 7. VII, 5. V, 11. XI, 10.
[2] De divinis nominibus 2, 10; 13, 3.
[3] s. o. S. 180.

Aufschlüsse gebracht. Officiell wurde allerdings im Abendlande das Augustinische Filioque zu Toledo 589[1] anerkannt und weiterhin zu einem dogmatischen Unterscheidungszeichen der abendländischen von der anatolischen Kirche. Uebersehen wir die Trinitätslehre, so zeigt auch sie in der älteren wie in der Augustinischen Form die Tendenz, den bloss metaphysischen Gottesbegriff zu überwinden, und das ist ihr hoher Werth. Aber der Begriff der göttlichen Einfachheit stand dieser Tendenz im Wege, in dem er entweder den Subordinatianismus bedingte, wenn man den Vater mit der Gottheit als der Quelle identificirte, oder die trinitarischen Unterschiede illusorisch zu machen drohte.

4. Abschluss dieses Abschnittes.

Dieser Abschluss zeigt sich einmal darin, dass die Kirche bewusst sich als die entscheidende Lehrinstanz in der Lehre von der Tradition erfasst und dies dadurch bestätigt, dass sie selbst nach rückwärts ihre Lehrtradition im Dreikapitelstreit von Lehrern reinigt, deren Lehren erst nachträglich zu Ketzereien geworden waren. Er zeigt sich sodann typisch in den für die griechische Kirche klassischen Vertretern der Dogmatik und Mystik.

a. Der Dreikapitelstreit und die Festsetzung des Begriffs der Tradition.

Die Entwickelung in der orientalischen Kirche gestaltete sich durch die dargestellten Streitigkeiten immer mehr so, dass die durch Concilien festgesetzte Erkenntniss den Kern der Lehre abgab, durch deren Annahme man selig werden konnte. Dadurch wurde aber alle freie Erkenntniss eingeschnürt und der Process des begrifflichen Durcharbeitens des Inhalts des Christenthums immer mehr gelähmt. Dieser Verfall, der innerlich seinen Grund darin hatte, dass man gerade auf die Erkenntniss den grössten Werth legte und doch unvollkommene Erkenntnisse durch Compromissformeln der Concilien kirchlich fixirte, wurde noch dadurch beschleunigt, dass man sich nicht damit begnügte, akut gewordene Streitigkeiten durch Concilien zu entscheiden, sondern dass man selbst nach rückwärts den dogmatischen Process revidirte und Origenes und seine Schule noch nachträglich verurtheilte[2]. Es ist das in dem unter Justinian geführten Drei-

---

[1] Das Athanasianum hat das filioque aufgenommen, ist im Wesentlichen Augustinisch. Vgl. Hahn a. a. O. S. 174 f.

[2] Die Synode von 543 zu Constantinopel hat Origenes verurtheilt, vgl. Hahn a. a. O. 227 f. Das Concil von 553 verurtheilte dann Theodor Mopsv, Theodoret und

kapitelstreit geschehen, ein Zeichen des fanatisch-kirchlichen Geistes, der sich der Christenheit bemächtigt hatte. Ein Zeichen zugleich, dass der ethische Geist in der Kirche im Abnehmen begriffen war. Was man hauptsächlich dem Origenes zur Last legte, war dies, dass er in der Christologie die ethische Selbstständigkeit der Seele Christi anerkannt hatte, sowie seine zum Spiritualismus neigende Lehre vom Körper, die natürlich der auf die Versinnlichung des Geistigen gerichteten Zeit nicht zusagte, ferner seine Lehre von der Präexistenz der Seelen und von der Apokatastasis. Justinian, der die Monophysiten mit der Kirche zu versöhnen hoffte (unter dem Einfluss der Theodora stehend) befahl dem Patriarchen Mennas die Lehren des Origenes zu verdammen 544, und durch das Concil von 553 wurden Origenes, Theodor v. Mopsv, Theodoret und Ibas v. Edessa verurtheilt, obgleich ein Theodoret auf dem Chalcedonense eine leitende Stellung eingenommen hatte. Man sieht hier auf das deutlichste, wie sehr der Staat in die dogmatischen Streitigkeiten von seinem politischen Interesse aus eingreift. Die Dogmenbildung in dem byzantinischen Reiche wurde keineswegs nur von kirchlichen Concilien, sondern zugleich von dem diese Concilien beherrschenden Staate bestimmt, so dass es dahin kam, dass (vielleicht unter muhamedanischem Einflusse)[1] die Kaiser sich für inspirirt hielten. Die Kirche des Orients, in deren Bereich alle oekumenischen Concilien gehalten wurden, war in dem Sinne Staatskirche, dass ihr Dogma Staatsdogma war. Dadurch wurde aber jede freie Entwickelung abgeschnitten und dem wirklichen Erkennen fremde Interessen in den nun einmal kirchlich gewordenen Erkenntnissprocess eingemengt. So ist es kein Wunder, dass sich dogmatische Schlagwörter bildeten, die selbst die Massen aufzureizen im Stande waren. So hatte man sich selbst schliesslich zu einer unfruchtbaren, nicht mehr productiven Orthodoxie verurtheilt. Man gab zwar nicht das Denken auf, man durfte aber nicht mehr an dem einmal Festgehaltenen rütteln. Die Fundamente der Orthodoxie durften nicht mehr geprüft werden; man konnte nur noch in der einmal vorgezeichneten Linie weiter fortzuschreiten versuchen, indem man das schon Festgesetzte näher bestimmte, wie nach den Entscheidungen über Monophysitismus und Nestorianismus noch über den Monotheletismus und Dyotheletismus gestritten werden konnte. Es ist für das diese Fragen entscheidende Concil von 680

Ibas. v. Edessa nebst Origenes. Hahn a. a. O. S. 168 f. No. XI. Das Nähere gehört in die Kirchengeschichte, insbesondere auch die Rolle, die dabei Vigilius gespielt hat.

[1] Wie Ranke vermuthet, Weltgeschichte. V. S. 83.

charakteristisch, dass es die vorangehenden Entscheidungen, insbesondere das Chalcedonense mit aufnimmt und nur als Fortbildner der schon festgesetzten Lehre in deren Geist erscheinen will. Es ist nicht zu verwundern, wenn in dieser Periode der Begriff der Tradition ausdrücklich festgesetzt wurde. Nach der Regel des Vincentius Lerinensis[1] († 450) ist das als Tradition anzuerkennen, was immer, überall, und von Allen anerkannt ist; es sind die drei Merkmale der antiquitas, universitas, consensio, die hier hervorgehoben werden. Allein indem man durch die Concilien Dogmen feststellte, die für die Kirche gelten sollten, ging man thatsächlich über diese Vorstellung hinaus. Auch Vincenz weist nicht den Fortschritt des Erkennens gänzlich ab, aber doch nur so soll er gelten, dass die Dogmata prisca coelestis philosophiae nicht geändert, sondern nur ausgestaltet werden in demselben dem ursprünglichen Dogma gemässem Sinne. C. 21. Um den Fortschritt mit der historischen Tradition zu reimen, half man sich also damit, dass man zugleich behauptete, mit der betreffenden Entscheidung nur das herauszuheben, was thatsächlich immer gegolten habe. So will denn ein Concil auch garnicht Neues festsetzen, höchstens das expliciren, was implicite immer galt. Hier ist indess zwischen dem Abendlande und dem Morgenland insofern ein Unterschied, als das Morgenland die historische Seite des Traditionsbegriffs ängstlich hütete[2], je mehr sie ihre Dogmen fixirte. Daher auch die nachträgliche Verdammung der Origenistischen Richtung, weil man annahm, dass die gegenwärtige Lehre in der Kirche immer bestanden habe; während im Abendland doch, wenn auch nicht mit voller Klarheit der Begriff der Traditio constitutiva aufdämmert, wenn z. B. Augustin sagte, dass er sich zwar solange frei über einen Gegenstand äussere, als die Kirche noch keine Entscheidung getroffen habe, sich aber bei einer etwaigen Entscheidung der Kirche bescheide[3]. Hienach würde es doch in der Macht der Kirche liegen, natürlich in Uebereinstimmung mit ihrer

---

[1] Commonitorium c. 2.

[2] Vgl. Holtzmann, Kanon u. Tradition 1859. S. 290.

[3] Augustin Bapt. c. Donat II, 4. VII, c. 53. Er hat die Tradition in dem Sinne der historischen Tradition genommen und im Sinne der allgemeinen Uebereinstimmung Contra Faust. XI, 2. Wenn er sogar den allgemeinen Concilien Fehlbarkeit zuschreibt, Bapt. c. Donat II, 3, Epist. 105, Unit. eccles. c. 3, c. 19, § 50, so schliesst das doch nicht aus, dass er sich der Hauptsache nach auf die Auctorität der katholischen Kirche verlässt, contra ep. Manich. c. 21 tenet consensio populorum atque gentium, tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipso sede Petri apostoli . . . usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum, tenet postremo ipsum catholicum nomen,

historischen Tradition, bisher noch nicht Präcisirtes zu präcisiren. Die Kirche würde durch ihr Organ, die Concilien einer fortlaufenden Inspiration des Geistes sich erfreuen. Es wäre eine Fortsetzung der prophetischen Inspiration in amtlicher Form. Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Traditionsbegriff der griechischen Kirche der je länger, je mehr rein historischen Charakter annimmt, und dem abendländischen, der sich zur Traditio constitutiva nach und nach ausbildet, freilich auch hier immer — bis in die allerneueste Zeit — mit der Voraussetzung, dass nur das festgesetzt werde, was implicite eigentlich immer gegolten habe. In dieser ganzen Auffassung ist einmal die unfehlbare Auctorität der Kirche doch schon der Hauptsache nach enthalten, dann aber auch eine eventuelle dogmatische Geschichtsconstruction begünstigt, und es ist interessant zu sehen, wie es der Kirche, nachdem sie einmal Dogmen festsetzte, wirklich gelang, den historischen Standpunkt der Tradition mit dem dogmatischen Standpunkt scheinbar im Einklang zu halten. In Wirklichkeit diente diese Ansicht von der Tradition dazu, den historischen Sinn, soweit er überhaupt da war, noch mehr zu schwächen. Gregor d. Grosse[1] kam schon dahin, die 4 oekumenischen Concilien mit den 4 Evangelien zu vergleichen. Hienach ist es selbstverständlich, dass die schon vorher übliche Interpretation der Schrift nach der Glaubensregel nun grundsätzlich ebenfalls von Vincentius dahin erweitert wurde, dass wegen des mehrfachen Schriftsinnes und der mannigfachen Schrifterklärung nur die authentische Interpretation gelten konnte. Was sollte auch eine unfehlbare Schrift nützen, wenn man sie nicht unfehlbar interpretiren konnte! Nachdem im Abendland der Kanon durch die Concilien von Chartago unter Augustins Einfluss festgestellt war[2], wurde durch das Trullanische Concil von 692 Kanon 2 der Bibelkanon im Wesentlichen für den Orient festgestellt[3], der vom alten Testament die Apokryphen aus-

---

[1] Epp. I, 25 III, ep. 10. Nach dem Vorgang Justinians, der schon die vier ökumenischen Concilien dem Kanon gleich gestellt hatte. Socrates hist. eccl. I, 9: Was 300 Bischöfe beschlossen, sei οὐδὲν ἕτερον ἠ τοῦ θεοῦ γνώμη.

[2] Wenn auch die Ansicht des Hieronymus, der die alttestamentlichen Apokryphen nicht als kanonisch gelten lassen wollte, bis zu dem Tridentinum nicht völlig verschwand. Vgl. das genauere bei Weiss, Einleitung in das neue Testament S. 107 f. Holtzmann, Einleitung S. 172 f. Uebrigens ist der Kanon vorläufig abgeschlossen im Decretum Gelasianum, in dem auch eine Reihe nicht aufzunehmender Schriften erwähnt sind. Vgl. Holtzmann a. a. O. S. 174 f.

[3] Weiss a. a. O. S. 90 f., Holtzmann a. a. O. S. 157—172. Die orientalische Kirche hat nicht mit derselben Strenge wie die abendländische einen Index von ausgeschlossenen Büchern aufgestellt. Vom alten Testament hat die Trullanische Synode Can. 2. die

schloss und nur als Vorleseschriften gelten liess. Ueber die Inspiration der Schrift hatten die Antiochener insbesondere freiere Ansichten. Sie nahmen Grade der Inspiration an. Selbst Epiphanius und Hieronymus widersetzten sich der Annahme einer bewusstlosen Inspiration, die Tendenz der Antiochener, die Interpretation auf grammatische Basis zu stellen, drang gegen die allegorische Interpretation nicht durch; selbst Augustin erkannte einen vierfachen Schriftsinn[1] an. Um so mehr wurde die Erklärung durch die Tradition nothwendig. Auch die Ansätze, der Autorität gegenüber die eigene Erfahrung zu betonen, die sich bei Chrysostomus[2] finden, wenn er sagt, dass es am besten wäre, wenn wir keine Schrift brauchten, und die Gnade unseren Herzen eingeprägt wäre, bei Gregor Naz., wenn er das Zeugniss im Innern als fester bezeichnet als alle νομικὴ καὶ γραφικὴ μαρτυρία (s. o. S. 150), bei Maximus Conf.[3] und bei Augustin[4], der sogar gelegentlich bemerkt, der Einzelne für sich brauche gar keine Schrift, — sind für die Gesammtentwickelung zunächst von keiner Bedeutung. Das Resultat der Entwicklung in unserer Periode ist vielmehr dies, dass die Kirche die Schrift in Bezug auf die im Vordergrund stehenden Fragen durch ihre Concilien und ihre Tradition ein für allemal interpretirt. Die Ausbildung des Dogma und die Auctorität der Concilien gehen Hand in Hand. Wir haben jetzt in vollem Sinn durch die Concilien formulirte Dogmen; sie sind es auch, welche die Auctorität des Kanon garantiren und im Streitfalle interpretiren.

b. Johannes Damascenus, sowie die Mystik des Pseudodionysius und Maximus.

Die Folge von dieser Sachlage ist es, dass ein Mann den Abschluss dieser Periode bildet, der den Ertrag der bisherigen dogmatischen Entwickelung zusammenfasste und sich nun bemühte, die gegebenen kirchlichen Festsetzungen zu einem Ganzen zu verarbeiten, Johannes von Damaskus. Dabei darf man nun aber doch nicht übersehen, dass er den Gedanken nicht aufgeben will, dass die christliche, durch die Kirche festgesetzte Erkenntniss die wahre sei. Es ist selbst für den sinkenden

drei Maccabäerbücher noch als σεβάσμια καὶ ἅγια aufgezählt und die Kanones der Apostel in das neue aufgenommen. Auch der Damascener zählt die κάνωνες τῶν ἀποστόλων der Schrift zu und stellt ihr die Tradition der Kirche völlig gleich. De Orthod. IV, 17.

[1] De util. credendi 3.

[2] Homil. in Matth. Vorrede.

[3] Wenn er sagt, wir müssen uns von der Schrift zum λόγος selbst wenden. Capit. theol. et oecon. II, 73.

[4] De doctrina christ. I, 39.

wissenschaftlichen Geist dieser Periode charakteristisch, dass man den Zusammenhang des Dogma mit der Vernunft, den rationalen Charakter der christlichen Erkenntniss doch nicht fallen lassen will. Nur kann die Vernunft nicht mehr productiv verfahren; sie kann das Gegebene nur als Wahrheit zu erweisen suchen; sie stellt sich nun in den Dienst des Dogma mit ihren Begriffen und ihrer Methode und stellt die gegebenen Resultate zu einem Ganzen zusammen. Die Griechen bleiben dabei, dass die volle Erkenntniss die Seligkeit herbeiführt, und sie behalten den Sinn für universale Bildung, mit der sie das christliche Dogma vermitteln. Der Vertreter dieses Typus ist Johannes v. Damaskus, der in der griechischen Kirche als ὁ πάνυ bezeichnet wird. Ebenso ist es aber andererseits natürlich, dass je weniger das Dogma das Denken wirklich endgültig befriedigte, man sich um so mehr von der dialectischen Erkenntniss zu der unmittelbaren Vereinigung mit Gott zu erheben suchte. Neben der Dogmatik hat sich stets eine Mystik ausgebildet[1], welche in das von dem Dogma übriggelassene Unbegreifliche sich versenkt und über den Begriff die Anschauung und unmittelbare Versenkung in das Göttliche stellt. Diese ist hier vertreten in der Mystik des Areopagiten und des Maximus Confessor. Wir müssen diese Erscheinungen noch etwas genauer fixiren, theils weil sie uns ein Bild von dem geben, was die griechische Kirche erreicht hat, theils weil sie für die mittelalterliche Entwickelung von grosser Bedeutung sind.

Johannes v. Damaskus[2] zeichnet sich dadurch aus, dass er die Absolutheit der christlichen Religion gegen den Muhamedanismus vertheidigt und das Christenthum allseitig fundamentiren und betrachten will. Es befindet sich unter seinen Schriften ein Gespräch eines Saracenen und Christen, das sein Schüler Theodor Abucara aus seinem Munde empfangen haben soll, und in seiner Schrift gegen die Häresen hat er[3] ebenfalls die Muhamedaner behandelt. Die Anlage seines

[1] Es ist sehr zu beachten, dass es eine solche Mystik zu Origenes' Zeiten nicht gab; Origenes vertrat noch beides: die Erkenntniss und die durch die Erkenntniss zu erreichende Einheit mit dem λόγος. Ebenso ist im Abendlande bei Augustin das mystische Element mit dem lehrhaften noch verknüpft. Erst wo das kirchliche Dogma einseitig begrifflich-theoretisch zu einem Ganzen der Dogmatik ausgeprägt wird, macht sich die Mystik in Gefühl und Anschauung im Gegensatz dazu selbstständig.

[2] Langen, Johann v. Dam. 1879. Steitz, die Abendmahlslehre d. griech. Kirche. Jahrbücher f. deutsche Theologie, Bd. IX—XIII. Vgl. meinen Artikel über Johannes Dam. Realencyklopädie für Theologie, 2 A.

[3] No. 101.

Hauptwerkes, der πηγὴ γνώσεως — es enthält die Dialectik, die Schrift über die Häresen, deren 80 erste er nach Epiphanius, die folgenden von der Zeit des Epiphanius nach Theodoret, Sophronius, Leontius v. Byz. u. a. darstellt, endlich die ἔκδοσις ἀκριβὴς πίστεως ὀρθοδόξου (auf Veranlassung von Papst Eugen III. in das Lateinische übersetzt) — beweist, dass es ihm darum zu thun ist, eine in sich geschlossene Weltanschauung, die kirchlich orientirt ist, zu geben. Die Philosophie, die er als die Wissenschaft der Wissenschaften bezeichnet, zerfällt ihm in theoretische und praktische und zu der theoretischen Philosophie rechnet er die Physik, die Mathematik, endlich die Theologie. Indem er so die Theologie als ein Glied der Gesammtwissenschaft ansieht, hat er doch auf der anderen Seite sie wieder als die höchste Disciplin hingestellt, indem er die Philosophie selbst als Erhebung zu Gott, Liebe zu Gott als der wahren Weisheit, Nachahmung Gottes, μελέτη θανάτου bezeichnet, also ihren Höhepunkt in der Theologie sieht, die zuletzt doch in ihrer concreten Gestalt geoffenbart ist[1]. Trotz alledem ist es ihm doch darum zu thun, nicht nur das allgemein vernünftige Erkennen mit dem offenbarungsmässigen in Einklang zu setzen, sondern auch die Resultate heidnischer Philosophie zu verwenden, wenn auch mit dem Bemerken, die Fürstin, d. h. die Theologie müsse ihre Mägde haben[2]. So will er denn doch eine natürliche Theologie anerkennen, indem er das Sein Gottes als nothwendig zu erweisen sucht, und es ist ein Charakteristicum der beginnenden Scholastik, dass ihm diese Gottesbeweise nur dazu dienen, die Basis für die übervernünftige Offenbarungserkenntniss abzugeben, die ihm die Hauptsache ist, wie denn auch in seiner Apologie des Christenthums gegen den Muhamedanismus ihn besonders die ausgebildeten Dogmen der Trinität, Christologie, die Lehre von der Freiheit und die Beglaubigung des Offenbarungscharakters sammt der Vertheidigung kirchlicher Gebräuche interessirte. So bezeichnet er es auch als Aberglauben, wenn man das Göttliche mit ἀνθρωπίνοις καὶ φυσικοῖς λόγοις erforschen will, und behandelt die von Porphyrius übernommenen fünf φωναὶ, γένος, εἶδος, συμβεβηκὸς, διαφορὰ, ἴδιον, ebenso die Begriffe οὐσία, ὑπόστασις, ἐνυπόστατον, ἄτομον, φύσις, ὕστερον, πρότερον (der Ursache nach), ἕνωσις, ἐναντίον, στέρησις mit Bezug auf Trinitätslehre, Christologie, und andere theologische Lehren (die Lehre vom Bösen) in der Dialektik[3]. Eben darin, dass er zwar die

---

[1] Dial. 3.

[2] Dial. 1.

[3] Vgl. Prantl, Geschichte der Logik 627 f. 657.

Theologie zu der allbeherrschenden Wissenschaft erhebt, aber doch zugleich der Philosophie eine eigene Behandlung in seiner auf Aristoteles und Porphyrius gebauten Dialektik angedeihen lässt, erweist er sich als Vorläufer der Scholastik; insbesondere aber ist diese Combination der Philosophie mit dem bewusst und gewollt traditionellen Charakter seiner Theologie von Bedeutung, da er nichts Eigenes geben zu wollen versichert und selbst in der systematischen Anordnung des Stoffes sich in der Hauptsache an Theodorets Schrift αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή L. 5 anschliesst. Johannes zeigt sich aber darin als griechischen Theologen, dass es ihm wesentlich um die Fundamentirung der orthodoxen Lehre, um die reine Erkenntniss von Gott, Trinität, Christus und der Freiheit zu thun ist, während er die Lehre von der Kirche stark vernachlässigt und fast nur die kirchliche Tradition und Sitte hervorhebt. In seinen dogmatischen Ausführungen folgte er besonders dem Athanasius, den Cappadociern, Chrysostomus, Epiphanius, Cyrill, Nemesius, auch dem Anastasius Sinaita, Leontius, Maximus Confessor und besonders Dionys Areopagita. Seine Bedeutung liegt darin, dass er die Lehrentwickelung der orientalischen Kirche im Wesentlichen durch Zusammenfassung, oft nur Zusammenstellung der bisherigen Resultate, zum Abschluss gebracht und eine mit Hülfe der Philosophie wissenschaftlich begründete Gesammtanschauung des Christenthums, wie sie der kirchlichen Tradition entsprach, zu geben versucht hat.

Es entspricht dem allgemein griechischen Typus, wenn er das Ziel der Frömmigkeit in der Vergottung findet, die theils durch die Erkenntniss Gottes, der Trinität und Christi, welche zugleich ethisirende Kraft hat, theils durch die Vergottung unserer Natur erreicht wird, indem wir von der Sinnlichkeit befreit einer verklärten Leiblichkeit theilhaft werden. Diese doppelte, theils geistige, intellectuell-ethische, theils physische Einigung mit Gott entspricht seiner Gotteslehre und seiner Auffassung des Verhältnisses Gottes zu der Welt und insbesondere zum Menschen, wie es in der Christologie zur Anschauung kommt. Der Supranaturalismus seiner Theologie, der eine hyperphysische Physik begünstigt, wird doch durch eine gesunde rationale und ethische Richtung gekreuzt. Das zeigt sich zunächst schon in der Gotteslehre. Er sucht hier durch Gottesbeweise den Gedanken Gottes als vernünftig zu erweisen, als den letzten Abschluss unseres Erkennens. Aus dem Veränderlichen kann man auf das Unveränderliche schliessen, aus dem Zusammenhalt der Elemente auf eine zusammenhaltende Kraft, aus der Ordnung und Einheit der

Welt auf einen Künstler[1]. Die Vollkommenheit Gottes weist auf seine Einheit und Einzigkeit hin, da sich mehrere Vollkommene nicht unterscheiden könnten. Man ist aber auch berechtigt, ihn als Ursache nach dem Verursachten zu nennen; so ist er ὄντων οὐσία, ζώντων ζωή, λογικῶς ὄντων λόγος, νοερῶς ὄντων νοῦς. Nach seinen Beziehungen zu dem von ihm Unterschiedenen kann er als allmächtig, gerecht und gütig bezeichnet werden, wie er denn auch aus Liebe geschaffen hat; ja mit Rücksicht auf die Freiheit hält er einen Unterschied zwischen dem göttlichen Wissen und Wollen für nothwendig, sowie einen ersten und zweiten Willen, einen Unterschied zwischen Wollen und Zulassen und zwischen Allmacht und Willen, da Gott kann was er will, aber nicht Alles will was er kann[2]. Freilich wird dieser concrete Gottesbegriff wieder von dem metaphysischen durchkreuzt. Diese verschiedenen Bestimmtheiten stammen aus der Welt. Aber dieselbe göttliche ἐνέργεια ist eine ἔλλαμψις ἐν μεριστοῖς ἀμερίστως ποικιλλουμένη[3]. Danach ist Gott in sich nicht unterschieden; die Unterschiede ruhen auf der verschiedenen δεκτικὴ δύναμις der endlichen Dinge[4]. Gott ist das einfache Sein. Von dieser Seite schliesst er sich den Areopagiten an. Man kann Gott Finsterniss nennen, da er höher ist als alles Licht[5].

Dieselbe Schwierigkeit ergiebt sich für seine Trinitätslehre, die er theilweise sehr formalistisch behandelt. Hier ist einmal der Begriff der μονάς festgehalten und der Vater mit derselben identificirt. Er ist der Abgrund, die über alles Sein hinausgehende Sonne; er ist das αἴτιον[6]. So ist der Vater den anderen Hypostasen übergeordnet. Aus ihm geht nun aber doch mit physischer Nothwendigkeit durch φυσικὴ γονιμότης der Sohn hervor, der insofern auch für den Vater nothwendig zu sein scheint, als dieser sich in ihm sieht, sich die Selbstanschauung Gottes durch den trinitarischen Process vollzieht[7]. Der Sohn wird auch die δύναμις des Vaters genannt, sein Wort, seine Weisheit, sein Wille, wie der Geist die abschliessende vollendende Macht[8]. So scheint der Vater erst durch

[1] De fide orth. I, 3.
[2] Fid. orth. II, 29. IV, 19.
[3] I, 18.
[4] De fide orth. I, 18.
[5] I, 9. 10. 12. 4.
[6] II, 2. 1, 12.
[7] II, 2. I, 13.
[8] II, 2. I, 8. 12.

den Sohn und Geist sich offenbar zu werden; die drei Hypostasen bringen so erst durch ihre περιχώρησις, durch ihre gegenseitige Durchdringung, die göttliche Selbstanschauung zu Stande; Gott ist erst durch diesen Kreislauf der drei Seinsweisen lebendig. Er ist Einer und doch zugleich mannigfach; die höhere Vereinigung des Heidenthums und Judenthums ist hier gegeben, indem mit der Einheit auch die Vielheit zu ihrem Rechte kommt. So scheint es also, dass Johannes D. die Trinitätslehre doch auch für den Vater für nothwendig hält, wenn dieser nicht bloss ἀρχή, nicht bloss todtes Sein bleiben, sondern es zur Selbstanschauung und inneren Lebendigkeit bringen soll. Dabei steht er mit der Formel, dass der Vater durch den Sohn[1] den Geist hervorbringe, Augustin näher als die früheren Orientalen.

Wenn so durch diese innere περιχώρησις der τρόποι ὑπάρξεως das subordinatianische Element bedeutend gemildert und ein lebendiger Gottesbegriff mit der Trinität gewonnen scheint, so bereitet ihm nun doch wieder die Absolutheit des göttlichen Wesens die grössesten Schwierigkeiten. Er bezeichnet die οὐσία als das ἐν αὐτῷ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὕπαρξιν, als πρᾶγμα αὐθύπαρκτον und schreibt der οὐσία selbst schon Erkennen, Wollen, Handeln zu[2]. Dadurch werden nun freilich die trinitarischen Unterschiede wieder überflüssig; wenn diese οὐσία platonisch genommen wird, so schwinden die Unterschiede; wird sie aber aristotelisch genommen, so ist sie in den Hypostasen; dann aber ergiebt sich die Neigung zum Tritheismus; die Hypostasis ist dann οὐσία μετὰ συμβεβηκότων, wie Paulus und Petrus verschiedene Hypostasen sind.

Betrachten wir also diese Construction, so hat Johannes D. alle die verschiedenen Elemente, die seine Vorgänger hatten, zu combiniren gesucht, ohne eine einheitliche Ansicht zu Stande zu bringen. Bald ist der Vater die Monas, dann droht Subordinatianismus; soll dieser aber durch die Lehre von der περιχώρησις paralysirt werden, sodass eine lebendige Einheit aller drei Hypostasen das Resultat wäre, so steht dem die absolute οὐσία gegenüber, die die Unterschiede zu verschlingen droht; sollen dann doch die Hypostasen gehalten werden, so muss die οὐσία in den drei Hypostasen auf besondere Weise sein, was wieder zu thritheistischem Schein führt, dem nur die περιχώρησις

---

[1] I, 12.

[2] Dialect. 4.

steuert. Die Tendenz des Johannes D. ist sicher die, dass das Eine Wesen in den drei sich durch dringenden Seinsweisen den lebendigen selbstbewussten Gott ausmacht. Aber sein metaphysischer Substanzbegriff hindert ihn, diesen Gedanken consequent durchzuführen, weil er bald den Vater mit der Substanz identificirt, bald die Substanz den Unterschieden gefährlich wird, oder — um das Letzte zu vermeiden — die Hypostasen der Einheit der Substanz zu nahe treten. Auch die Trinitätslehre zeigt, dass er zwischen einem abstract metaphysischen und einem lebendigen selbstbewussten ethischen Gott schwankt.

Der Unterschied zwischen Gottes absolutem Sein und dem trinitarisch vermittelten intelligenten ethischen Gott reflectirt sich auch in das Verhältniss Gottes zur Welt. Einmal führt er aus, dass die Welt in verschiedenen Graden an dem göttlichen Sein Theil habe; die immer gleiche göttliche Wirksamkeit wird in ihrem Resultat, in den μεριστοῖς mannigfaltig ἀμερίστως, ohne sich selbst zu ändern[1]. Die Unterschiede der Welt kommen hier auf ein gradweise verschiedenes Theilhaben an dem göttlichen Sein hinaus, wobei er im Gegensatz zu Origenes in Uebereinstimmung mit Theodor v. Mopsvestia auch den materiellen Dingen Theil an dem göttlichen Sein giebt, da es manichäisch wäre τὴν ὕλην ἄτιμον ἀποκαλεῖν[2]. Dieser Gedanke muss ihm aber zugleich dazu dienen, auch in materiellen Dingen, heiligen Geräthschaften aller Art, Bildern, göttliches Sein zu finden[3]. Das metaphysische Sein des Absoluten bildet ihm so die Brücke zu unpersönlicher, dinglicher Heiligkeit.

Andererseits aber giebt ihm die Trinitätslehre das Mittel an die Hand, das Verhältniss Gottes und der Welt noch anders vorzustellen. Der Sohn ist ihm das Organ der Schöpfung, der Geist die vollendende Macht. Wie die Gottheit eine lebendige, intelligente, ethische durch die Trinität wird, und in ihr selbst schon eine Mannigfaltigkeit ist, so schafft Gott aus Liebe und will sich mittheilen[4], er schafft durch den Sohn, in dem die Urbilder der Dinge sind, die λόγοι καὶ αἰτίαι, sodass die Welt durch die Weisheit des Sohnes und die vollendende Thätigkeit des Geistes vernünftigen Inhalt gewinnt. Gott schafft nicht mit seiner Natur, sondern mit seinem Willen, theilt den Dingen nicht sein Sein mit; hier wird auch für die Welt der Wille die höchste Kategorie, die Freiheit des Menschen.

---

[1] De Fide orth. I, 18.
[2] De imaginibus or. II, 13.
[3] De imag. or. III, 35.
[4] De Fide orth. II, 1. 2.

Zwar ist gerade durch sie der Mensch als endlicher von Gott unterschieden. Aber trotzdem sieht Johannes in ihr das göttliche Ebenbild. Unser Wollen beruht zwar auf einer mangelhaften Erkenntniss, da wir erst berathen müssen, ehe wir entscheiden. Aber unser freier Wille setzt doch nicht nur Veränderlichkeit, sondern auch Vernunft voraus. Der Wille hängt von der Erkenntniss ab, ein Thier hat nur ὄρεξις. Wir hingegen können uns durch Ueberlegung βουλή und κρίσις, wenn Liebe zu dem Resultat der theoretischen κρίσις hinzukommt, zur προαίρεσις und ὁρμή bestimmen. So sollte der Mensch sich in einer Versuchung vermöge seines freien Willens bewähren, die εἰκών zur ὁμοίωσις, das αὐτεξούσιον zur ἀρετή steigern. Dann würde er auch Seele und Leib in Harmonie erhalten und sich so als das Band der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung bewährt haben[1]. Im Interesse dieser ethischen Freiheit, wie sie die endliche Creatur als ethisches Wesen, das nicht reines Vernunftwesen ist, haben muss, unterscheidet er auch in Gott zwischen Vorhersehen und Vorherbestimmen und zwischen einem ersten und zweiten Willen, Zulassen und Bewirken[2]. Was der Mensch wissen sollte, ist das Vernünftige, Tugendhafte, das zugleich das ihm Natürliche und das wahre Sein ist. Man sieht hieraus, dass es für den gefallenen Menschen darauf ankommt, dass seine durch den Fall geschwächte Intelligenz wieder hergestellt, von der Sinnlichkeit befreit werde, da seine Freiheit von dem Erkennen abhängt, und dass er der Sterblichkeit des sinnlichen Lebens enthoben werde. Gott aber, der den Fall voraussah, hat den Menschen so geschaffen, dass er trotz des Falles rettungsfähig und der göttlichen Pädagogie zugänglich blieb; indem er Mann und Frau schuf, sicherte er trotz des Todes durch Fortpflanzung das menschliche Geschlecht; indem er ihn leidensfähig schuf, war er durch Leiden zu erziehen, wie auch die Verderbniss der Dinge zu unserem Nutzen ist[3]. In diesen Reflexionen macht sich der ethische Charakter geltend, sowohl für Gottes Aktion, wie für den Menschen.

Wie wir hier also eine ethische, an Origenes mehr anknüpfende Auffassung des Verhältnisses der Welt zu Gott finden, mit der er zugleich die spätere griechische Auffassung verbindet, dass der Mensch durch seine Vereinigung von Geist und Materie das Band des Alls sei, so tritt

---

[1] De Fid. orth. II, 12—28.
[2] De Fid. orth. II, 29. IV, 19.
[3] IV, 21. II, 22.

daneben die metaphysische Betrachtungsweise, wie er sie dem Areopagiten entnommen hat, nach welcher in der Welt verschiedene Seinsgrade vorhanden sind und die materiellen Dinge eine metaphysische Heiligkeit gewinnen.

Die Ansicht des Damasceners von der Sünde und von der Erlösung ist durch diesen Gegensatz zwischen der ethischen und metaphysischen Ansicht vom Verhältniss Gottes zur Welt ebenfalls bestimmt. Das Böse ist als Abfall von Gott, dem vernünftigen Sein, unvernünftig, unserer wahren Natur widersprechend, wenn auch die Freiheit nicht völlig verloren gegangen ist, da sie ein unveräusserliches Gut des Menschen ist. Wie die Griechen überhaupt, betont er nicht den Zusammenhang der Erbsünde. Die Freiheit ist nicht verloren, unsere Erkenntniss ist nur geschwächt. Andererseits ist aber doch die Sünde durch den Abfall von dem Sein eine στέρησις eine Schwächung der menschlichen Natur, eine Minderung der Seinskraft[1], und dies zeigt sich im Leiden und im Tode, dem der Mensch verfallen ist, der eine Beraubung des Seins ist. Eine weitere Folge ist endlich die, dass wir dem Teufel verfallen sind, der um der Sünde willen ein Anrecht auf uns hatte[2].

Die Erlösung kommt demgemäss nun auch zu Stande durch Herstellung unserer Erkenntniss und Freiheit, Befreiung unserer Natur vom Tode und Erlösung aus der Gewalt des Teufels[3]. So wird die Erlösung eine Wiederherstellung unserer gesammten geistigen und leiblichen Natur. Insofern sie einerseits die εἰκών zur ὁμοίωσις gestaltet[4], wird sie der Gipfel der göttlichen Pädagogik, der auch schon die Strafen dienen, andererseits aber ist sie auch eine Wiederherstellung unserer leiblichen Natur zur ἀφθαρσία. Beides wird durch Mittheilung der Natur Christi an die Einzelnen erreicht, wie denn in der griechischen Kirche überhaupt an die Stelle der kirchlichen Gemeinschaft die Gemeinsamkeit der menschlichen Natur tritt, an der jeder Einzelne Theil hat. Diese Natur ist theils die geistige, intellectuelle, theils die physische. Indem in Christus die menschliche Natur geheilt wird, haben wir theils in seiner Erkenntniss die Wiederherstellung der Intelligenz der Natur und damit auch die Herstellung der Freiheit, theils die Vollendung unserer physischen Natur, indem er diese vollendet hat.

---

[1] Dial. c. Manich. c. 35. 36. 47.

[2] De Fide orth. II, 22. IV, 21. III, 1. 18. 27.

[3] III, 18. 27. 1.

[4] IV, 4.

Die Erlösung ist ihm daher an die Person Christi selbst[1] geknüpft und so ist es begreiflich, dass die Christologie so sehr im Vordergrunde steht, weil in ihr die Vereinigung Gottes und des Menschen zum Bewusstsein kommt und so realisirt wird durch das Anschauen Christi[2] und das Theilhaben an der von ihm erhöhten menschlichen Natur.

In Christus[3] ist ihm die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gegeben, die Lehre von der Einheit der zwei Willen und der zwei Naturen in Einer Person will er festhalten. Das wird von ihm bald so gefasst, dass diese Hypostase σύνθετος ist[4], dass jede der Naturen das ihre thut, dass die menschliche und die göttliche Natur jede auf ihre Weise will, dass die menschliche Natur z. B. vor dem Tode zurückschreckt, sich aber doch freiwillig unterwirft[5]; da wird die Hypostase mehr das Resultat des gemeinsamen Wollens. Wenn hier die Einheit der Persönlichkeit auch nicht völlig deutlich wird, so ist doch das ethische Interesse vertreten. Es ist ihm darum zu thun, dass der göttliche ethische Wille im menschlichen ethischen Willen sich voll offenbare. Dieser ethischen Auffassung entspricht es schon, wenn er die Befreiung vom Teufel dadurch ermöglicht, dass Christus durch seinen Tod als Lösegeld die Gerechtigkeit befriedigt[6], noch mehr, wenn er sagt, dass Christus vermöge seiner συγκτάβασις sich zu uns herabgelassen, dass sich in seinem Werke ein πέλαγος φιλανθρωπίας geoffenbart habe, dass er sich in uns hineinversetzte und im Namen der verlassenen Menschen das Wort gesprochen habe, mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen[7]. So ist er vor Allem ἔργῳ διδάσκαλος geworden, indem er unsere Erkenntniss erleuchtet, den Weg zur Tugend uns frei macht[8].

---

[1] Nicht wie im Abendlande an die Kirche, die Kirche ist ihm wesentlich die Hüterin der orthodoxen Erkenntniss, der wahren Tradition, wozu die kirchliche Organisation dient. Auch die Sacramente sind nicht wesentlich als kirchliche Gnadenmittel aufgefasst, sondern als Mittel der Vergottung unserer Natur, als Fortsetzung der Vergottung der menschlichen Natur in Christo, an der wir durch das Sacrament Theil haben. IV, 9. 13. De imag. or. III, 26.

[2] Er ist ἔργῳ διδάσκαλος. De fide orth. IV, 4.

[3] Die Christologie hat er im 3. und 4. Buch (c. 65. 67) de Fid. orth. u. Dialectic. c. 41—44, ebenso in περὶ συνθέτου φύσεως, περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δυῶν θελημάτων dargelegt.

[4] De Fide orth. III, 7.

[5] Fid. orth. III, 14. IV, 5, 18.

[6] III, 1.

[7] IV, 18. III, 25. IV, 9.

[8] IV, 4.

Allein auf der anderen Seite wird nun doch bei ihm die menschliche Natur unselbstständig, ohne eigene Hypostase. Die Eine Hypostase ist vielmehr der λόγος. Der λόγος ist die Hypostase für die σάρξ, hat sich die menschliche Natur ἐνυπόστατος gemacht[1]; so wird der menschliche Wille zum selbstlosen ὄργανον des göttlichen; eine selbstständige Entscheidung ist ausgeschlossen; der menschliche Wille hat keine eigene γνώμη. Die menschliche Natur gewinnt nun durch die göttliche αὐχήματα Theil an der Allmacht und Allwissenheit, hat kein Wachsthum geistiger Art[2]; auch Christi Gebet war kein Gebet im strengen Sinne, sondern nur Mittel beten zu lehren oder den Vater als αἰτία zu ehren; die menschliche Natur war zwar todesfähig, aber nicht verwesungsfähig[3]. Die περιχώρησις, die er von Maximus übernimmt, wird so gefasst, dass die göttliche Natur die menschliche unveränderlich durchläuft, ohne sich mit ihr zu mischen, die Aktion der menschlichen aber zurücktritt; so eignet er sich sogar die Formel μία θεανδρικὴ ἐνέργεια und μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκομένη in dem Sinn an[4], dass die göttliche Hypostase sich die menschliche Natur angeeignet und mit ihrer Natur durchdrungen habe. Dieser Auffassung entspricht es nun, wenn er auf die geistige und leibliche Heilung unserer Natur das Hauptgewicht legt, und nicht nur von der δύναμις ἁγιαστική des Geistes, dem Leben von Christi Bild in uns redet, sondern vor Allem auf die sacramentale Wirksamkeit Christi das Gewicht legt, so besonders im Abendmahl. Die Hypostase des λόγος eignet sich das Brot an und dieses wird durch diese hypostatische Einigung zum Leib Christi, wie einst der Leib Christi in der Maria gebildet wurde, und eben durch diese hypostatische Einigung ist der Abendmahlsleib auch mit dem im Himmel befindlichen Leib eins[5]. Wie die menschliche Natur verkürzt wird, so werden auch diese Elemente durch den λόγος umgewandelt. Jedesmal wird bei der Consecration unter Anrufung und durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes das Brot mit der Gottheit geeint. So wird denn im Abendmahl uns eine Einigung mit Christi vergotteter Natur zu Theil, wodurch unsere Natur leiblich und geistig geheilt wird. Wir werden hier, wenn wir durch unsere Sehnsucht mit Hülfe der göttlichen Kohle die Sünde verbrennen, vergottet, indem Christi

[1] III, 2. 12.
[2] II, 22. 23.
[3] III, 27.
[4] III, 19. 11.
[5] IV, 13.

Leib und Blut in die σύστασις unserer Seele und unseres Leibes eingeht, und uns geistig wie leiblich reinigt und selbst von körperlichen Krankheiten heilt[1]. Aehnlich soll auch die Wirksamkeit der Taufe eine Reinigung des Leibes von der φθορά sein und der Seele die Wiedergeburt und Wiederherstellung des Ebenbildes, wenn sie glaubt, vermittelt werden[2], wie er denn auch sonst auf die dingliche Wirksamkeit des Göttlichen im Kreuzeszeichen und anderen Ceremonien hinweist.

Man sieht, auch seine Christologie und Erlösungslehre ist halb ethisch, halb sinnlichmystisch gefärbt, das letztere, indem die menschliche Natur Christi verkürzt und eine naturartige Heilung unserer Natur durch die Seinige, wenn auch nicht ex opere operato, sondern durch den Glauben vermittelt angenommen wird. Je mehr er die metaphysische Betrachtungsweise in den Vordergrund rückt, um so mehr tritt das Ethische zurück; das Göttliche ist in absoluter Erhabenheit, das Menschliche wird verkürzt und der vergottete Christus kann uns nur durch die Sacramente nahe kommen. Andererseits will der Damascener doch auch in Christus die Offenbarung göttlicher Liebe, den ἔργῳ διδάσκαλος sehen und das ethische Interesse des Christenthums wahren. Auch in der Christologie hat der Damascener die bisherigen Ergebnisse der Streitigkeiten aufbewahrt ohne sie zu vermitteln. Er lehrt zwei Naturen, zwei Willen in einer Person. Diese Person ist σύνθετος mit Rücksicht auf die zwei Willen. Ebenso aber soll wieder der λόγος die Hyposatse der σάρξ sein, wodurch die Menschheit verkürzt wird, schliesslich lässt er sich sogar monophysitische Formeln gefallen. Zu einer einheitlichen Ansicht hat er es nicht gebracht. Ebenso fasst auch seine Erlösungslehre die Resultate zusammen, einerseits die Heilung auf ethischem, andererseits auf physischem Wege, ohne beide zu vermitteln.

Je mehr Christus in die göttliche Sphäre gerückt wird, um so mehr bedarf man neuer Vermittlungen, zumal bei der Unveränderlichkeit Gottes in der veränderlichen Welt Mittelwesen die Wirksamkeit Gottes vermitteln müssen; und je mehr die methaphysische Auffassung die ethische überwiegt, um so mehr wird diese Vermittelung miraculös und dinglich vorgestellt. Damit hängt es zusammen, dass diese Mittelwesen einen immer grösseren Spielraum gewinnen, mit immer grösserer Macht ausgestattet werden, dass vor Allem Maria bei dem Damascener nicht

[1] IV, 13.
[2] IV, 9.

nur die ἀεὶ πάρθενος, sondern als Mutter Gottes die Herrin aller Creatur ist, die allem Geschaffenen befiehlt[1]. So sind auch die Engel hülfreich, und gegen die Dämonen kann man sich mit sinnlichen Mitteln, mit heiligen Worten und dem Kreuzeszeichen schützen. Kurz die von dem Damascener festgehaltene ethische Auffassung des Christenthums wird durch die metaphysische gekreuzt, welche nur zu sehr in dinglichen Charakter ausartet, obgleich der Damascener auch hier immer wieder besonders im Bilderstreite den Werth des Leiblichen als der Erscheinung des Geistes hervorhebt. Aber auch seine Ethik trägt die Spuren davon, dass das menschliche und natürliche Element gegen das göttliche verkürzt wird, in seinem Empfehlen des Mönchthums, in seinem Unterschied zwischen Rathschlag und Gebot, in dem Anerkennen von Ueberpflichtigem. Sie ist im übrigen Lehre von den persönlichen Tugenden und Fehlern, und enthält eine starke Betonung der Tradition, wie seine dogmatischen Lehren.

Wie der Damascener den Ertrag des dogmatischen Processes in der griechischen Kirche mit seinen bedenklichen Widersprüchen darstellt, so sind die von ihm auch benutzten Vertreter der Mystik, der Areopagite[2] und Maximus Confessor ebenfalls für diesen Abschnitt charakteristisch. Bei dem ersten (ca. 500), ist der Neuplatonismus maassgebend. Diese Mystik hat sich in der Kirche eingebürgert als Gegengewicht gegen die Versuche, mit begrifflichen Definitionen das Göttliche zu erfassen, und sie wurde durch den üblichen Begriff von der Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes begünstigt.

Gott ist ihm das überseiende Eine, das Dunkel, das auch Licht ist, er ist über alle Gegensätze hinaus. Er ist verborgen, erhaben über die Welt[3]. Wenn wir ihn erkennen wollen, so können wir es versuchen, ihn aus seinen Werken zu erkennen, ihn nach seinen Ausflüssen zu benennen; von der Welt aus erscheint er als ordnende Gerechtigkeit, als Güte, als Licht, Leben, Schönheit. So können wir Gott auch mit den trinitarischen Prädicaten benennen[4]. Diese Betrachtungsweise nennt er die kataphatische[5]. Sie geht aus von dem Gesichtspunkt, dass Gott

---

[1] De fide orth. III, 12. IV, 14.

[2] Engelhardt, die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt u. mit Bemerkungen begleitet 1823. Hipler, Dionys. d. Ar. 1861.

[3] Theol. mystag. 1, 1, de divin. nominibus 1, 4. 4, 3.

[4] Theol. myst. c. 3.

[5] De coelesti hierarchia II, 3. Gott werde in der Schrift λόγος, νοῦς, die ὄντως ὕπαρξις und Ursache von der πάντων ἄλλων ὕπαρξις, Licht, Leben, αὐτοσοφία genannt. Aber

in der Welt sich offenbart, in der mannigfachen Welt sein Wesen mannigfach abspiegelt. Aber da die Ursache höher ist als das Verursachte, so kann man auf diesem Wege doch Gott nicht wahrhaft erkennen; ja wenn man ihn in unähnlichen Bildern darstellt ist es besser, als wenn man ihn in ähnlichen Bildern darstellt[1]. Denn die unähnlichen zeigen uns sofort, dass sie nur Symbole sind. Daher ist die apophatische Theologie der kataphatischen vorzuziehen. Gottes überschwengliches Wesen können wir nur mit Verneinungen bezeichnen. Alle Namen der Gottheit sind nur Symbole für sein überseiendes Wesen. Auch die trinitarischen Bezeichnungen sind nur Zeichen dafür, dass alle Vaterschaft und Sohnschaft der Götter, Göttersöhne, gottähnlichen Geister von der Urvaterschaft und Ursohnschaft ausgehen. Aber sie gehören auch in die Sphäre des göttlichen Wirkens, sind nur Namen, die in Gottes σιγή verschwinden[2]. So

πρὸς τὴν ἀληθινὴν ἐμφέρειαν ἀποδέουσιν. Er ist über dies Alles. Gott werde aber auch κατὰ ἀπόφασιν genannt; τί οὐκέστιν σημαίνεται. ἀγνοοῦμεν τὴν ὑπερούσϊον αὐτῆς ἀοριστίαν καὶ ἀνόητον. ἀνόητον δὲ οὐ κατὰ στέρησιν νοήσεως, ἀλλ' ὅτι νόησιν ταύτης οὐκ ἔστι λαβεῖν Vgl. De div. nom. XIII, 1 für seinen Begriff von Gottes Vollkommenheit und Einheit § 3. theol. mystic. c. 3.

[1] a. o. O. II, 3. Τοίνυν ἐπεὶ αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι, οἰκειοτέρα μᾶλλον ἐπὶ τούτων ἡ διὰ τῶν ἀνομοίων ἐκφαντορία καὶ δήλωσις.

[2] De div. nom. XIII, 3. Οὐδὲ μία δὲ μονὰς ἢ τριὰς οὐδὲ ἀριθμὸς οὐδὲ ἑνότης ἢ γονιμότης οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὄντων — ἐξάγει τὴν ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν κρυφίοτητα τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος· οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἐστιν οὐδὲ λόγος ἀλλ' ἐν ἀβάτοις ἐξῄρηται. XI, 1. mystica theol. 3. Er unterscheidet die καταφατική, die συμβολικὴ θεολογία, die es mit der Trinität, Eigenschaften, und mit den Gottunähnlichen Symbolen zu thun hat, die μυστικὴ θεολογία, die zum Göttlichen aufsteigt. Die ersten beiden steigen von Gott herab, indem er nach seinen Wirkungen bezeichnet wird, die sich vervielfältigen; die mystische Theologie hebt alle Unterschiede in der Gottheit auf, τόσον, ὅτι ἄφωνος ἔσται. Wie von Gott die Emanationen ausfliessen, so kann die kataphatische Theologie immer Unähnlicheres von Gott aussagen, bis zu Sinnlichem; dann steigt man wieder auf zu Gott in der apophatischen Theologie. Die erste hat es also mit Gott in seinen Energieen zu thun, in denen er aber doch nicht wahrhaft ist. οὐδὲ ἓν οὐδὲ θεότης οὐδὲ ἀγαθότης οὐδὲ πνεῦμά ἐστιν, οὐδὲ υἱότης οὔτε πατρότης. c. 5 ed Migne T. III, S. 1048. Er redet von der ἐν ἀγνωσίᾳ γνῶσις. Er nennt τὰ σεβάσμια καὶ φρικτὰ ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος ὀνόματα, ὅτι πηγαία θεότης ὁ πατήρ, ὁ δὲ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα βλαστοὶ καὶ ἄνθη καὶ φῶτα ὑπερούσια. Aber auch sie sind Namen. Von ihnen geht alle Vaterschaft aus: ἐξ ἧς πατριᾶς πνευματικῶς καὶ διδασκαλικῶς καὶ θεοὶ καὶ θεῶν πατέρες οἱ θεῖοι καὶ ἱεροὶ ἄνδρες καὶ θεῶν υἱοὶ ἐν τῇ διδασκαλίᾳ προβαίνοντες ὀνομάζονται. Aber wenn die heiligen Männer den Geist vom Geist und vom Vater und Sohn die Vaterschaft und Sohnschaft empfangen, so sind diese doch ὑπερσχικῶς ἐξῃρεμένοι πάσης πατριᾶς καὶ θεότητος. Die Geschöpfe haben die εἰκόνας ἐκ θεοῦ· αὐτὰ δὲ τὰ αἴτια παντελῶς τῶν αἰτιατῶν κτισμάτων ἐξῄρηνται. de div. nomin. II, 7, 8.

können wir also in Wahrheit Gott nicht erkennen[1]; er ist uns unzugänglich; er ist die absolute Einheit über allen Gegensätzen. So muss an die Stelle des Erkennens, durch das wir Gott nicht erreichen können, ein anderer Weg der Einigung mit Gott treten, den er als einen geheimen bezeichnet. Man muss sich von der Welt, dem Mannigfaltigen abwenden, muss sich in sich selbst zurückziehen und sich zu der überseienden Einheit aller Gegensätze erheben, auf dem Wege ekstatischer Liebe, die den Liebenden aus sich herausversetzt, die ein Erleiden ist. ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως, ἐξίστησι γὰρ ἑαυτῶν τοὺς ἐρῶντας ὡς ζῆν καὶ κινεῖσθαι οὐκ ἐκείνους ἀλλ' ἐν αὐτοῖς τοὺς ἐρωμένους[2].

Dionysius erkennt diesen Weg ekstatischer Liebe um so mehr an, als nach ihm auch Gott in die Welt sich ergiesst und die Liebe das die Welt einigende Band ist, das alle Geister, wenn auch in verschiedener Weise unter einander zur Harmonie verbindet[3]. Wie Gott aus sich herausgeht in überquellender ekstatischer Liebe[4], so kehren auch die Seelen wieder in ekstatischer Liebe in Gott zurück.

Aber das geschieht nicht ohne Weiteres. Vielmehr stellt die Welt eine abgestufte Ordnung dar, in der wir eine ganz bestimmte Stelle einnehmen; die göttliche Liebe breitet sich durch alle Stufen in absteigender Linie aus[5], denn das Verursachte ist geringer als die Ursache[6]. So kann

---

[1] Mystica theol. c. 5. T. III. S. 1061.

[2] De div. nom. 4, 13.

[3] De divin. nom. 4, 11. οὗτος γὰρ ὁ ἔρως καὶ τὸ θεῖον ἐκίνησεν εἰς παραγωγὴν ἡμῶν καὶ πρόνοιαν, ἵνα καὶ πρακτικὸν ἔσηται καὶ κινούμενον καὶ μὴ μείνῃ ἄγονον. In Bezug auf die Welt sagt er: πᾶσίν ἐστι τὸ καλὸν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν δι' αὐτὸ καὶ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ μόνον δι' αὐτοῦ πάντα πρὸς ἄλληλα τὸν ἔρωτα ἔχουσιν. Τὰ μὲν ἥττω τῶν κρειττόνων ἐπιστρεπτικῶς, τὰ δὲ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν κοινωνικῶς, καὶ τὰ κρείττω τῶν ἡττόνων προνοητικῶς, ἀλλὰ καὶ αὐτὰ ἑαυτῶν συνεκτικῶς καὶ πάντα, πρὸς τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἀπευθυνόμενα ποιοῦσι καὶ βούλονται, ὅσα ποιοῦσι καὶ βούλονται. καὶ ἁπλῶς πάντα ἀλλήλων καὶ ἑαυτῶν ἐρᾷ, καὶ Θεὸς παντῶν ἐρᾷ, ἵνα τὰ πάντα ἀγαθὰ ποιήσῃ. Dieser Gedanke, dass Alles für einander harmonisch geordnet sei und die Geisterordnungen für einander bestimmmt, erinnert an Origenes.

[4] De divin. nomin. IV, 13. καὶ αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων θεὸς δι' ὑπερβολὴν ἀγαθότητος, ἔξω αὐτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα προνοίαις καὶ οἷον θέλγεται ἐν τῇ τοιαύτῃ ἀγαθότητι καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα ἐξῃρεμένου ἀνεκφοιτήτως ἐπὶ πάντα κατάγεται.

[5] De divin. nom. IV, 15, πρῶτον μὲν αἴτιον ἔρωτος ὁ θεός ἐστιν ἐξῃρημένως καὶ ἀναιτίως. ἐκεῖθεν μεταβατικῶς πρόεισιν ἐπ' ἀγγέλους, ἔνθα μάλιστα καὶ τὸν τῆς ἑνότητος εὕροι τις ἂν ἔρωτα θεῖον . . . εἶτα καὶ νοερόν φησιν τὸν ἔρωτα, τουτέστι παρὰ θείοις ἄνδρασι τοῖς τῆς ἐκκλησίας δηλαδή, εἶτα καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις, ἐν οἷς ὁ περὶ φιλίας λόγος ἐστίν· τὸν γὰρ κατὰ τὰς λογικὰς ψυχὰς ἔρωτα νοερὸν εἶπε, ψυχικὸν δὲ ἐκάλεσεν ἔρωτα τὸν τῶν ἀλόγων.

[6] De divin. nom. II, 8. οὐδὲ γάρ ἐστιν ἀκριβὴς ἐμφέρεια τοῖς αἰτιατοῖς καὶ τοῖς αἰτίοις.

nun aber auch die Zurückführung in Gott nur in aufsteigender Linie stattfinden. Die Ordnung der Welt muss respectirt werden; er findet diese Ordnung der Geisterwelt in der himmlischen Hierarchie und ihrem Abbild, der irdischen, kirchlichen Hierarchie vertreten. Diese Zurückführung der Geister in Gott wird nun dadurch ermöglicht, dass jedesmal die oberen Stufen die unteren erleuchten, reinigen, vollenden[1]. So ist auf Erden die kirchliche Hierarchie das Mittel, durch welches der mystagogische Process stufenweise vollzogen wird. Hier ist ein System von Weihen, Weihenden und Geweihten. Zu den Geweihten gehören die Gereinigten, die Katechumenen; die Erleuchteten, die Getauften und die Mönche, die ein geheiligtes Leben führen. Die Weihenden sind der Hierarch, (der Bischof), der Priester und der Liturg, die Weihen sind die Taufe, die Communion, die Consecration des Salböls u. a. Diese Weihen sind nach der geheimen Ueberlieferung[2], die er zu haben behauptet, Mittel für das Aufsteigen zum göttlichen Leben[3], das Absterben der Welt, indem wir in der Taufe[4] in den Fusstapfen Christi Alles der Vergöttlichung Entgegenstehende beseitigen; im Abendmahl an Christi Leben theilnehmen und so zur Einigung gebracht werden mit uns selbst, mit den Christen und mit Gott, der der Eine und die Quelle aller Einheit ist[5]. So wird das Böse überwunden, das im Grunde nur στέρησις Schranke, Mangel, Nichtsein ist, von dem wir durch Erhebung zum göttlichen Leben, zum absoluten Sein, befreit werden. Denn Gott kennt das Böse nur als Gutes, d. h. die Ursachen des Bösen sind gute, schaffende Kräfte und nur sofern in ihnen auch Nichtsein ist, sind sie böse als Abfall von dem Sein, das das Gute ist[6]. Wenn nun die himmlische und die irdische Hierarchie so geordnet ist, dass wir durch ihre Vermittelung aufsteigen können auf dem Wege der Einigung, so scheint Christus in diesem Zusammenhange nur eine zufällige Stelle behalten zu können. Allein das ist doch nicht der Fall. Vielmehr ist es ihm von besonderem Werthe, dass der λόγος Mensch ist, um die Menschheit zu erlösen; denn das Göttliche in menschlicher Form macht auf uns am meisten Eindruck und zieht uns zu Gott. So ist es

---

[1] De coelesti hierarchia IV. VI. De eccles. hier. V, 1—7. VI, 1—3.

[2] Coel. hier. 2, 2.

[3] De eccl. hier. I, 5, ἀναλόγως ἡμῖν αἰσθητοῖς οὖσι . . . καὶ ἡ ἱεραρχία τελεῖται.

[4] Ueber die Taufe vergl. eccl. hier. c. II.

[5] eccl. hier. III, 1. 8. 9. Ταύτην τὴν ἑνοειδῆ καὶ ἀδιαίρετον ζωὴν ἡ τῆς εἰρήνης ἱερουργία νομοθετεῖ, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐνιδρύσουσα καὶ τῶν μεριστῶν ἀποδιαστέλλουσα τὰ θεῖα καὶ ἑνιαῖα θεάματα.

[6] De div. nom. IV, 18 f. 30. 35.

vor Allem Christus, der die Erhebung zu Gott vermittelt[1]; er ist wirklich Mensch; in ihm erscheint die θεανδρικὴ ἐνέργεια[2]; in ihm hat sich die göttliche Güte mit unserer Niedrigkeit vereinigt; das überseiende Göttliche, das überall wirksam ist, das das Heil, die Erlösung ist, hat sich in Jesu der Menschheit dargestellt, damit er uns erleuchte, von Leidenschaften befreie, die überweltliche Erhebung zeige. In Jesu hat das Ueberseiende eine neue Thätigkeit, die θεανδρική[3] geoffenbart. Wenn so die Zurückführung zu Gott an Christus, an die irdische Hierarchie, an die Weihen geknüpft scheint, so wird nun doch dies Alles von der höchsten Betrachtung aus wieder nur zum Symbol für das Ueberseiende. Unser Absterben der Welt wird in den Weihen dargestellt, das Ueberseiende, das göttliche Leben wird in Christo angeschaut. Die Offenbarung in Christo ist in Wahrheit nur eine symbolische Erscheinung des Ueberseienden. Jesus ist der λόγος selbst und auch dieser wird schliesslich zum Symbol verflüchtigt; in ihm erscheint das Princip der Erhebung in das Eine göttliche überseiende Wesen in menschlicher Gestalt. Und so sind am Ende auch die Hypostasen der Trinität nur ein symbolischer Ausdruck dafür, dass alle Vaterschaft und Sohnschaft in der Welt von der Urvaterschaft und Ursohnschaft ausgehen, während in Gott selbst auch diese Unterschiede wieder schwinden. Das ist nun der Sinn seiner geheimen Ueberlieferung, dass alles Endliche, alles Bestimmte nur ein Symbol des Ueberseienden ist, dass alle Bejahungen von Gott unpassend sind, die Verneinungen wahr. So müssen wir schliesslich von allem Aeusseren, von aller Erscheinung zu dem göttlichen Wesen selbst zurückkehren, ekstatisch in das göttliche Wesen uns versenken.

Diese Lehre kann es zu keiner wirklichen Vereinigung von Gott und Mensch bringen. Alles Concrete schwindet in dem Abgrund dieser Metaphysik; nur durch Ekstase ist die Einheit mit Gott zu erreichen.

---

[1] Wir werden hier auch an Origenes erinnert, der die allgemeine Pädagogik der Geister mit der besonderen Stellung Christi verband.

[2] De div. nomin. II, 10.

[3] Eccl. hier. 3, 3. 11. 12. Epist. 4. οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ὡς ἐξ ἀνθρώπων, ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς. Καὶ οὐ κατὰ Θεὸν δράσας τὰ θεῖα, οὐ τὰ ἀνθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον. ἀλλ᾽ ἀνδρωθέντος θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πολιτευόμενος. Das ist aber doch nur in dem Sinne zu nehmen, dass Gott nicht nach seinem Wesen, sondern nur nach seiner ἐνέργεια sich in Christo zeigt, in einer neuen ἐνέργεια, die aber wie alle positive göttliche Offenbarung, in der apophatischen Theologie wieder verschwindet.

Hier wird alles Endliche nur zum Symbol des Absoluten. Andererseits hat er doch den Versuch gemacht, diese Ansicht mit dem Christenthum zu verbinden, insofern dieses als die Religion dargestellt wird, in welcher Gott sich in der Welt als das Alles einigende Band der Liebe, als die ekstatische Liebe offenbart und die mystische Vereinigung mit dem Absoluten in ekstatischer Liebe durch Christi Vorbild und die hierarchische und sacramentale Mystagogie des Cultus erreicht wird. Hierin hat diese Mystik einen mehr objectiven durch cultische Anschauung vermittelten Charakter. Aber weil Gott und der Mensch sich in dem Object ihrer ekstatischen Liebe verlieren, kann eine Einigung nicht zu Stande kommen.

Maximus Confessor[1] theilt den Standpunkt des Areopagiten nicht völlig, insofern er die ethische Seite stärker betont, und wie er als Dyotholet in Christus zugleich das Vorbild der Tugend hervorhebt, auch von dem Menschen, in dem der λόγος wiedergeboren wird, Tugenden verlangt[2], und sagt, dass der λόγος Mensch geworden sei, um uns zu vergotten, so dass wir selbst unmittelbar an dem λόγος Theil haben[3]. Die Vereinbarkeit Gottes und des Menschen ist zwar bei ihm auch nicht völlig durchgeführt; auch für ihn ist die Welt Symbol Gottes; insbesondere ist ihm die kirchliche Mystagogie durch symbolische Anschauung das Mittel des Heiles. Auch für ihn geht die Vereinigung mit Gott über unsere Natur hinaus[4]. Aber er legt doch ein stärkeres Gewicht darauf, dass Gott durch seine Menschenliebe in Christo zum Menschen wird und der Mensch durch ihn vergottet wird. Er vertritt mit dem Dyotheletismus

[1] Vgl. den Artikel Maximus von Wagenmann. Realenc. f. Theologie, 2 A.

[2] γενώμεθα ἑαυτῶν καὶ τοῦ θεοῦ, μᾶλλον δὲ μόνου θεοῦ, ἀλλὰ μὴ τῆς σαρκὸς ὅλως καὶ τοῦ κόσμου. Epist. ad Georgium, ed. Migne T. 91, S. 377.

[3] Der λόγος muss sich den Menschen gegenüber nach den Menschen richten ἀπὸ τῶν αὐτοῖς συνήθων διαλεγόμενος, διὰ τῆς τῶν ἱστοριῶν καὶ αἰνιγμάτων καὶ παραβολῶν καὶ σκοτεινῶν λόγων ποικιλίας συντιθέμενος γίνεται σάρξ. Denn unser νοῦς οὐ γυμνῷ λόγῳ προσβάλλει ἀλλὰ λόγῳ σεσαρκωμένῳ. Der λόγος richtet sich nach der Fassungskraft. Capit. theol. et oecon. II, 60 f., S. 1149 f. Aber wir sollen nicht an der Schrift hängen, ἵνα μὴ ἀντὶ θεοῦ τὰ περὶ θεὸν λάβη λαθών. Πολλῆς χρεία ἐπιστήμης . . . ὥστε γυμνῷ τῷ νοῒ καθαρὸν αὐτὸν ἐφ᾽ αὐτὸν ἑστῶτα θεάσασθαι τὸν λόγον, τὸν ἐν αὐτῷ σαφῶς, ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώποις, τὸν Πατέρα δείκνυντα. II, 73, S. 1157.

[4] Quaest. ad Thalassium 22. ἐν δὲ τοῖς αἰῶσι τοῖς ἐπερχομένοις πάσχοντες τὴν πρὸς τὸ θεοῦσθαι χάριτι μεταποίησιν, οὐ ποιοῦμεν ἀλλὰ πάσχομεν . . . ὑπὲρ φύσιν γὰρ τόδε τὸ πάθος . . . ἐπειδὴ τοῦ ὑπὲρ φύσιν ἡ φύσις καταληπτικὴν οὐκ ἔχει δύναμιν. μόνης γὰρ τῆς θείας χάριτος ἴδιον πέφυκεν εἶναι, τὸ ἀναλόγως τοῖς οὖσι χαρίζεσθαι θέωσιν. T. 90, p. 321.

das selbstständige ethische Interesse und die Selbstständigkeit der menschlichen Natur[1]. Auch in Gott ist der ethische Factor mächtiger[2] bei ihm als bei dem Areopagiten, wie er sich denn zugleich an die kappadocischen Väter[3] anschliesst. Die Vereinigung mit Gott wird auch bei ihm auf dem kultischen Wege erreicht. Auch für ihn ist die Kirche das Bild Gottes. Aber die Art der Vereinigung wird mehr so vorgestellt, dass der göttliche Geist die Naturanlage, die durch die Leidenschaften gestört ist, wieder belebt. Die Vereinigung der beiden Naturen und Willen in Christo ist ihm das Vorbild unserer Vereinigung mit Gott, und deshalb ist er im ethischen Interesse Dyothelet. Er nimmt deshalb auch die Lehre von der Apokatastis an. Kurz, wie der Areopagit von einer ekstatischen Liebe Gottes und der Ekstase des Menschen redete und so keine Einheit Gottes und des Menschen, sondern nur den Selbstverlust beider erreichte, so hat Maximus in der Einheit des guten göttlichen und des guten menschlichen Willens eine Vereinigung Gottes und des Menschen ermöglicht. Er denkt sie aber so, dass der λόγος in der Incarnation als Vorbild erschien, um fortgesetzt sich mit den Seelen der Menschen zu einigen, die sich schliesslich direct mit dem λόγος verbinden sollen[4]. Maximus hat zwar die neuplatonische Ueberschwenglichkeit des

[1] Er hat zwar einerseits den areopagitischen Gottesbegriff nicht ganz beseitigt (Mystagogia Prooem., S. 664); aber er hat doch nicht die Ekstase; er giebt zu, dass wir Gott erkennen können. ὁ νοῦς τοὺς τῶν ὄντων θεωρητικῶς ἀναλεγόμενος λόγους, εἰς αὐτὸν καταλήξει τὸν θεὸν, ὡς αἰτίαν καὶ ἀρχὴν . . . καὶ πυθμένα τῆς πάντων περιοχῆς ἀδίαστατον. Mystag. c. 1. S. 665. Er redet von der τῶν πρακτικῶν ἰσάγγελος λαμπρότης κατὰ τὸν βίον und den ἰσάγγελοι κατὰ δυνατὸν ἀνθρώποις περὶ θεότητος νοήσεις καὶ ὑμνήσεις τῶν γνωστικῶν. Mystagogia c. 24 (recapitulatio) S. 709. Er redet von unserer ὁμοιότης θεῖα καὶ θέωσις, δι ἧς πάντα ἐν πᾶσιν ἔσται τοῖς σωζομένοις αὐτὸς ὁ θεὸς ὁμοίως· ὡς κάλλος ἀρχέτυπον κατ᾽ αἰτίαν ἐμπρέπων τοῖς αὐτῷ δι᾽ ἀρετῆς καὶ γνώσεως κατὰ χάριν ὁμοίως συμπρέπουσιν. Wir sollen barmherzig sein wie Gott. εἰ θεὸς πτωχὸς διὰ τὴν τοῦ δι᾽ ἡμᾶς πτωχεύσαντος θεοῦ συγκατάβασιν καὶ εἰς αὐτὸν ἑκάστου συμπαθῶς ἀναδεχομένου πάθη καὶ μέρχι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος ἀεὶ δι᾽ ἀγαθότητα πάσχοντος μυστικῶς, πλέον δηλονότι ἔσται θεὸς ὁ κατὰ μίμησιν θεοῦ διὰ φιλανθρωπίαν τὰ τῶν παθόντων πάθη δι᾽ αὐτοῦ θεοπρεπῶς ἐξιώμενος καὶ τὴν αὐτὴν τῷ Θεῷ κατὰ ἀναλογίαν τῆς σωστικῆς προνοίας κατὰ διάθεσιν ἔχων δεικνύμενος δύναμιν. c. 24, S. 713. Er führt in der Mystagogie aus, wie die Kirche durch ihren Cultus diese Gedanken symbolisire und zur Anschauung bringe. Cap. 1.

[2] Er polemisirt dagegen, dass Gott nothwendig, gezwungen sei, weil er von Natur Gott sei. Εἰ τὸ φυσικὸν πάντως καὶ ἠναγκασμένον, φύσει δὲ Θεὸς θεὸς, φύσει ἀγαθός, φύσει δημιουργός, ἀνάγκῃ ἔσται ὁ θεὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ δημιουργὸς, ὅπερ καὶ ἐννοεῖν μήτι γε λέγειν ἐσχάτης ἐστὶ βλασφημίας. Disp. c. Pyrrho, T. 91, S. 293.

[3] Er nennt den Gregor Nyss. ὁ θεῖος Γρηγόριος. Disput. c. Pyrrho, p. 324.

[4] λόγος αὐτὸς, καθ᾽ ὃν ὅρμηται ἡ ψυχή. Mystag. S. 713. Expositio in orat. Domin.

Gottesbegriffs und seine ekstatische Mystik nicht völlig beseitigt. Aber wenn auch die Vereinigung mit Gott unsere Natur übersteigt[1], worin er sich dem Supernaturalismus der Zeit anschliesst, so will er doch an die natürliche Vernunft zugleich anknüpfen, wie denn seine Mystik nicht bloss auf mystagogische Anschauung, sondern zugleich auf sittliche Belehrung sich richtet, weil ihm Gott nicht bloss überseiendes Sein, sondern zugleich ethisches Wesen ist, das sich mittheilt[2].

In der beginnenden Scholastik des Damasceners und in der Mystik endet die Lehrbewegung der griechischen Kirche.

Es ist das erste Mal, dass diese beiden Mächte auseinandertreten. Wir finden dasselbe später im Mittelalter, und nicht minder in der unter protestantischem Typus stehenden Entwickelung. Hat sich das Christenthum als Dogma zum Lehrgesetz gestempelt, so tritt die Freiheit, die es vertritt, in mystischer Form hervor. Da sucht der Geist die unmittelbare Gottesgemeinschaft, die ihm durch ein vorgeschriebenes Glaubensgesetz, das sich für Erkenntniss ausgiebt, verschränkt wird. Die Frömmigkeit flüchtet in dieser griechischen Mystik von dem begrifflichen Erfassen des Religiösen zur Anschauung, die sich durch sinnliche Symbole hindurch zur unmittelbaren Gottesgemeinschaft erheben will. Durch diese griechische Mystik und Scholastik geht der noch nicht harmonisirte Gegensatz zwischen metaphysischer und ethischer Auffassungsweise: Die Vergottung durch Erkenntniss und Liebe wie die substanzielle Vergottung, die einen physischen Zug annimmt, sind noch nicht nicht auseinandergehalten und darum auch noch nicht harmonisirt. Diese Mystik schwankt zwischen Ekstase und Vereinigung mit Gott in der Liebe und hat im letzteren Falle zu-

---

T. 90, p. 889. ἀεὶ ϑέλων Χριστὸς γεννᾶται μυστικῶς, διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος καὶ μητέρα πάρϑενον ἀπεργαζόμενος τὴν γεννῶσαν ψυχήν. Die Stelle erinnert an Methodius.

[1] Er redet von der Einigung in Erkenntniss und Willen κατὰ δυνατόν ὡς ἐφικτόν ἀνϑρώποις, ὁμοίως. T. 91, S. 709.

[2] Die Mystik setzte sich bei den Hesychasten fort, die mit Dionys. Areopagita (apophatische und kataphatische Theologie), zwischen dem Unmittheilbaren und Mittheilbaren in Gott, seinen Lichtkräften unterschieden, in die sich der Mystiker schauend versetzen kann. Nicephorus u. a. bestritten diese Unterscheidung des Mittheilbaren und Nichtmittheilbaren in Gott und nahmen an, dass sich Gott als Guter substantiell Christo, den Gläubigen und der Natur mittheile. Cabasilas hält den Unterschied der Hesychasten fest, lässt das Mittheilbare Gottes in Christo erscheinen, doch so, dass seine menschliche Natur vergottet wird und die Mittheilung des Göttlichen an die Menschheit sich in den Gläubigen fortsetzt, was in anschaulicher Form im mystagogischen Cult, besonders den Sacramenten, sich vermittelt. Vgl. Gass, die Mystik des Nic. Cabasilas. 1849.

gleich einen ethischen Zug, wenn auch diese Ethik einen negativen Beigeschmack hat[1]. Es tritt in ihr aber zugleich das Interesse an der rationalen Auffassung des Christenthums hervor, wenn es ihr zuletzt wie dem Origenes um die unmittelbare Gemeinschaft mit dem λόγος zu thun ist, für die die historische Menschwerdung, die Schrift und die kirchlichen Symbole nur die Mittel sind, um uns mit dem λόγος selbst in Verbindung zu bringen. Es ist sehr zu beachten, dass das Christenthum auch am Ende der griechischen Entwickelung nicht aufhört als rationale Religion aufgefasst zu werden, die uns der göttlichen Vernunft und Liebe theilhaft macht, wie auch selbst die Mystik von dem philosophischen Christen redet. Das positive Anschauungsmaterial ist hier Vehikel für die unmittelbare Gottesgemeinschaft, das θεωθῆναι, das selbst der Damascener als Ziel betrachtet. Der griechische Einschlag ist darin zu spüren, dass Gott noch als die μονάς, das überseiende Sein aufgefasst wird, und dass der metaphysische Gottesbegriff noch nicht mit dem ethischen in volle Harmonie gebracht ist. Aber auch da darf man nicht übersehen, dass es eben doch auch eine Seite der Wahrheit ist, wenn man die göttliche Absolutheit, Einheit und Einfachheit gegenüber dem Polytheismus im Bewusstsein festhalten wollte.

Es wird von Interesse sein, das Durchschnittsbewusstsein vom Christenthum, wie es in der griechischen Kirche in dieser Zeit vorhanden ist, noch zu skizziren, nachdem wir die hervorragendsten Leistungen dieser Zeit betrachtet haben.

Anhang: Das Durchschnittsbewusstsein von dem Christenthum in diesem Abschnitt[2].

Das Christenthum wurde hier durchschnittlich als die Religion aufgefasst, welche durch die rechte Erkenntniss des göttlichen Wesens, der Trinität und Christologie, wie sie in der Gemeinschaft aufbewahrt wird,

---

[1] Es sieht mitunter aus, als ob insbesondere Maximus in seiner Mystik eine Stufenleiter des Aufsteigens von sinnlichen Vermittlungen durch praktische und theoretische Vervollkommnung zu mystischer Anschauung, die ein Leiden ist, annähme. Vgl. z. B. Capit. theol. et oecon. II, 60 f. Quaest. ad Thalass., Qu. 22. Aber einerseits ist ihm das praktische und theoretische Verhalten doch untrennbar verbunden, andererseits sieht er auch das Ziel nicht immer als ein blosses Leiden an. Mystagogia, T. 91, S. 709. 713.

[2] Selbstverständlich wird der Eintheilung gemäss hier der Charakter der griechischen Kirche im Mittelpunkt stehen und das Abendland mehr gelegentlich zugezogen, soweit es dem griechischen Typus entspricht, da in dem folgenden Abschnitt die Abendländische Kirche in ihrer spezifischen Entwickelung zur Sprache kommen wird.

und durch kultische Anschauung mit dem übersinnlichen Göttlichen uns verbindet, dadurch unseren Willen von der Verwirrung der Sinnlichkeit befreit und eine Verklärung unserer leiblichen Natur durch die Durchgeistung des λόγος oder des Geistes ermöglicht. Dabei wird das Gewicht auf die positive Vereinigung mit dem λόγος gelegt und das Christenthum als das Resultat der Erziehung des Menschengeschlechtes durch den λόγος und den vollendenden Geist aufgefasst. Die Befreiung von der Sünde und Strafe trat zurück gegen die Vollendung der Menschheit im Christenthum. Das Christenthum war die vollkommenste Philosophie, die höchste den Menschen erleuchtende, belebende, versittlichende Wahrheit, die völlige Gemeinschaft mit Gott.

Seit Athanasius nahm aber die griechische Entwickelung eine etwas andere Färbung an. Einmal trat das Bewusstsein der Sünde mehr in den Vordergrund, indem zugleich ihre Folgen in der Strafe hervortraten, die negative Seite, die Befreiung von Sünde, Tod und Teufel nahm eine grössere Aufmerksamkeit in Anspruch, während vorher die positive Vollendung in der griechischen Kirche stärker betont worden war. Athanasius hatte das Werk Christi schon in dem Sinne aufgefasst, dass er für uns die Sünde und ihre Strafe getragen habe[1], Gregor Nyss. hatte auf die Befreiung vom Teufel grosses Gewicht gelegt, der uns gerechter Weise in seiner Gewalt habe[2]. Im Abendland, wo man immer mehr geneigt war, auf den Gegensatz zu der vorchristlichen Welt zu sehen, hatte Augustinus diese Anschauung sich angeeignet und die völlige Ohnmacht des Menschen durch die Sünde behauptet, worauf man freilich im Morgenland im Interesse der Freiheit nicht einging. Die Form, in der man die Befreiung vom Teufel durch Christus vorstellte, hing zusammen mit der Vorstellung von der Einfachheit Gottes. Die göttliche Gerechtigkeit ist in der Welt durch den Teufel vertreten, die versöhnende Liebe durch Christus, der die Gerechtigkeit befriedigt, indem er sein Leben zum Lösegeld giebt. In dieser mythologischen Form werden die göttlichen Eigenschaften der Liebe und Gerechtigkeit in der Welt offenbar, die in Gottes unveränderlicher Einfachheit zusammenfallen[3]. Immerhin kommen aber wenigstens auch hier, wenn auch in sehr unvollkommener Weise, ethische Bestimmungen mit zur Geltung. Noch mehr ist das der Fall bei

---

[1] S. o. S. 139 f.

[2] S. o. S. 153 f.

[3] Vgl. Augustin. Trin. XIII, 15.

Athanasius und Anderen, wenn auf die sich in unsere Sünde hineinversetzende Liebe Christi die Erlösung zurückgeführt wird.

Das Zweite, was für die spätere Zeit charakteristisch ist, ist das energische Interesse an der Harmonie von Geist und Leib, nicht bloss im Allgemeinen das Interesse an der Befreiung von der φθορά, das auch Origenes in seiner spiritualisirenden Auffassung kennt, sondern an einer positiven Vereinigung von Geist und Leib, ein Interesse, das sich auch ausspricht in den sinnlichen Heilsvermittelungen, die man in den Sacramenten sucht, in der sinnlichen Anschauung des Cultus, in dem Bilderdienst und verwandten Erscheinungen. Die Führer, wie Johannes Dam. hatten dabei die volle Vereinigung des Sinnlichen und Geistigen im Auge, die Durchleuchtung des Sinnlichen durch die Vernunft, das λογίζεσθαι der σάρξ, und selbst die, die im Endlichen, insbesondere im Sinnlichen nur Symbole finden konnten, legten doch auch auf die symbolische Mystagogie das grösseste Gewicht. Dieses Interesse führte nun aber dahin, dass man die Vergottung, die uns zu Theil werden sollte, auch auf die Natur bezog und nicht bloss Befreiung von der Sinnlichkeit, sondern von der φθορά der leiblichen Natur durch Christi vergottete Natur, wie sie sich im Sacrament mittheilt, behauptete. Diese auf die leibliche Natur gerichtete Denkweise[1] stand nun, namentlich in der Form, wie unsere Natur hergestellt werden sollte, nicht in Harmonie mit der anderen Seite der griechischen Auffassung des Christenthums, wonach wir durch die Erleuchtung von der Verworrenheit der Sinnlichkeit befreit und in unserer Freiheit zum göttlichen Ebenbild wieder hergestellt werden sollen. Denn diese Ansicht legt auf die Befreiung der Intelligenz vom Irrthume das Hauptgewicht, ist also idealistisch gerichtet und geht darauf aus, eine ethisch verantwortliche Persönlichkeit herzustellen, welche der rechten Einsicht gemäss von der Täuschung der Sinnlichkeit sich befreit. Dagegen wurde später die Vollendung des Leiblichen betont. Gerade das war aber durchaus nicht altgriechisch, da bei den alten Griechen vielmehr ein dualistischer Zug vorherrschte und die Materie keine Achtung genoss.

Mit der stärkeren Hervorhebung der Befreiung von Sünde und Teufel, der Wiederherstellung des Leibes hing es zusammen, dass die griechische Entwickelung seit Athanasius inhaltlich einen supernaturalen Zug annahm und sich bedeutend verengte. Von Natur sind wir nicht fähig die Einheit mit

---

[1] Besonders Theodor v. Mops. hat diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht, der Mensch soll gerade durch seine Einheit von Leib und Geist Band des Alls sein. s. o. S. 184.

dem Göttlichen zu erreichen; es bedarf dazu der supernaturalen Mittheilung von Christi Natur, die unsere Vergottung ermöglicht. Seine vergottete menschliche Natur muss uns mitgetheilt werden, damit wir an Leib und Seele vergottet werden, und weil Christus das objective Heilsprincip geworden ist, so gewinnt der heilige Geist erhöhte Bedeutung, der uns dasselbe innerlich aneignet. Das Christenthum ist nicht mehr voll rationale Religion.

Das zeigt sich nun theils in der Erkenntniss, theils in den Heilsvermittlungen. Die Erkenntniss ist nicht mehr freie Erkenntniss wie bei Origenes, sondern sie ist durch das kirchliche Dogma bestimmt. Das Dogma ist nun das Mittel für die Seligkeit und ist doch so sehr ins Feine ausgebildet, dass der Einzelne nicht theologisch Gebildete es schwer versteht. Die Erkenntniss wirkt nicht mehr befreiend, das Christenthum ist kaum mehr die wahre Philosophie; die Erkenntniss steht unter dem gesetzlichen Typus. Erkennen heisst jetzt, dem Dogma zustimmen, orthodox sein, und das Dogma wird obendrein noch Staatsgesetz. Der Rest des freien Erkennens hat sich auf einige Ansätze von Gottesbeweisen und einige rationale Sätze über die göttliche Vorsehung zurückgezogen und es tritt nun der Unterschied zwischen natürlicher und geoffenbarter Theologie in Sicht. Die erstere ist der Anknüpfungspunkt für die geoffenbarte Erkenntniss. Während noch bei den Apologeten das Christenthum als wahre Philosophie und inhaltlich rational, wenn auch formell als geoffenbart galt, so hatte Athanasius die christliche Offenbarung als eine auch inhaltlich über die Vernunft hinausgehende anzusehen begonnen. Nachdem nun kirchliche Dogmen festgesetzt waren, war der Erkenntniss die Verehrung von übernatürlichen Geheimnissen zur Seite getreten, wie schon die Cappadocier sich mit Vorliebe auf das göttliche Geheimniss zurückzogen, wo ihre Einsicht versagte. Das Erkennen wurde nun nur noch insoweit gerettet, als man eine natürliche Gotteserkenntniss annahm, deren Vollendung jedoch in der geoffenbarten Wahrheit des orthodoxen Dogma zu suchen war, wenn auch der Inhalt des letzteren schliesslich in das Mysterium ausmündete.

Die natürliche Theologie zeigte sich in Gottesbeweisen, wie schon Diodor[1] von Tarsus einen Schluss von dem Veränderlichen auf das Unveränderliche von dem Mannigfaltigen auf die Einheit machte, Augustin[2] einen Ansatz zum ontologischen Beweise zeigt, wenn er sagt: der menschliche Geist hat Begriffe, die an sich selbst Objectivität haben wie der

---

[1] Phot. bibl. cod. 223.

[2] De Trin. VIII, 2 f.

Begriff der Wahrheit, die eine Realität, ja Gott selbst ist. Allem menschlichen Denken liegt die Idee Gottes zu Grunde, weil Gott die absolute Wahrheit ist, von der sich alle Wahrheit herschreibt. Der Damascener[1] hat ähnliche Beweise zu geben versucht. Ebenso wurde eine natürliche Erkenntniss des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften anerkannt, wenn Augustin den neuplatonischen Gottesbegriff, sowie ihre Lehre von der Vorsehung ohne Weiteres[2] billigt. So ist es noch ein dualistischer Rest, wenn Lactantius[3] den Hass des Bösen in Gott als die nothwendige Folie für die Liebe zum Guten ansieht. Griechische Väter, wie Chrysostomus und der Damascener haben ferner die Lehre vom göttlichen Wissen und Wollen im Interesse der menschlichen Freiheit so bestimmt, dass sie von einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen redeten, um das Vorherwissen Gottes mit der Freiheit in Einklang zu setzen. Gott will im Allgemeinen allen Menschen helfen, aber dem nachfolgenden Willen gemäss doch nur denen, deren rechten Freiheitsgebrauch er vorhersieht[4]. Die Offenbarung der Vorsehung in der Schönheit und Harmonie der Welt hat besonders Augustin hervorgehoben, während Hieronymus[5] die Vorsehung bei den Thieren nur auf ihre Gattung bezog und nur bei den Menschen auf die Individuen und Junilius[6] zwischen einer gubernatio specialis und generalis unterschied, wie auch für Nemesius die Vorsehung im Menschen gipfelt, auf den sich die ganze Schöpfung dienend bezieht[7].

Wenn nun schon in den letzteren Ansichten sich die Vorstellung von besonderen Actionen Gottes zu Gunsten des Menschen ausspricht, so gipfelt die Vorsehungslehre natürlich in den Veranstaltungen Gottes zum Heil der Menschheit, wie sie im Christenthum hervortreten. Hier ist nun das Charakteristische der späteren Entwickelung, dass diese Veranstaltungen nicht als der Gipfel der Erziehung des Menschengeschlechtes, als der Höhepunkt der Aktion des λόγος in der Welt erscheinen, sondern als über die ursprüngliche Naturanlage hinausgehende übernatürliche Offenbarung[8]. Die Christologie nahm einen die menschliche

---

[1] S. o. S. 203—205.

[2] civ. Dei V, 11. X, 14. c. 17, XI, 22.

[3] Lactantius de ira Dei. Instit. L. V. De justitia.

[4] Chrysostomus in ep. ad Ephes. hom. I über Johannes v. Damascus s. o. S. 205—208.

[5] Hieronymus comment. in Abacuc c. 1. Arnobius adv. gent. II, 47.

[6] De partibus leg. div. II, 3.

[7] De natura hom. ed. Oxon. I, p. 30 f.

[8] z. B. Athanasius vgl. o. S. 139. 143 f.

Seite verkürzenden Charakter an, wie wir gesehen haben. Hier mündete nun die natürliche Theologie in die geoffenbarte ein, wie das bewusst von dem Damascener ausgesprochen[1] wurde. Zweifellos trug dazu der Begriff der absoluten Einfachheit, Gegensatzlosigkeit, Erhabenheit und Unveränderlichkeit Gottes auch sein Theil bei, insofern derselbe sowohl für die Trinitätslehre wie für die Christologie grosse Schwierigkeiten bereitete und es schliesslich mit veranlasste, dass man sich auf das geoffenbarte Geheimniss zurückzog. Gott selbst wird so zu dem grossen Mysterium, da er als absolut einfache Substanz alle Erkenntniss übersteigt, alle ihm zugeschriebenen Eigenschaften nur bildlich oder nur negativ zu fassen sind, wie vor dem Areopagiten schon Gregorius Nyss. u. A.[2] und im Abendlande Augustin behaupteten, dem alle Eigenschaften in der essentia untergehen. So endet das Erkennen Gottes in dem Geheimniss, in mystischer Versenkung[3], die aber nur auf supernaturalistische Weise durch Ekstase Gott erreicht wird, wenn nicht Gott überhaupt in letzter Instanz unzugänglich bleibt[4]. Aber auch die Vorsehung endet schliesslich bei Augustin in einem absoluten Willen Gottes, in seiner Prädestination, die einen durchaus supernaturalen Charakter hat, da Gott die Welt nur zum Mittel der Offenbarung seiner Liebe und Gerechtigkeit macht, je nachdem er die Menschen erwählt, oder in der Massa perditionis belässt. Wenn schliesslich die Lehre von der Apokatastasis auch in der griechischen Kirche verurtheilt wurde[5], so zeigt das auf das deutlichste, wie sehr man von der Idee abgekommen war, dass das Christenthum die Vollendung der natürlichen Anlage der Menschheit für die Gottesgemeinschaft sei. Vielmehr trat an die Stelle dieser Idee bei Augustin die göttliche Gnadenwahl, die die Erhabenheit des göttlichen Willens über die Geschöpfe zum Ausdruck brachte, und in der griechischen Kirche die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, die diejenigen verurtheilt, die sich dem Dogma nicht anschliessen. Auch hier kommt der supernaturale Charakter der Lehre zum Ausdruck, die die Kirche festgesetzt hat.

Auch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts erfuhr eine Wendung,

---

[1] s. o. S. 203.

[2] S. o. S. 150.

[3] Der Arianer Eunomius zeigt sehr gut den Uebergang von einer ganz abstracten Gotteserkenntniss zu der Mystik. Vgl. o. S. 124f.

[4] Was bei Maximus öfter angedeutet wird. S. o. S. 218f.

[5] Das geschah, indem Origenes und Andere 553 zu Constantinopel verdammt wurden μετὰ τῶν ἀσεβῶν αὐτῶν συγγραμάτων. Hahn S. 170, No. XI, ebenso schon 543 von der Synode zu Constantinopel. Hahn S. 229, No. XVI.

die der supernaturalen Strömung günstig wurde. Sie wurde so gedeutet, dass der Unterschied der Welt von Gott eben in ihrem relativen Nichtsein gefunden wurde, womit auch die negative Auffassung des Bösen gegeben war. Am stärksten tritt diese Richtung bei dem Areopagiten hervor[1]. Aber auch Augustin sagt, weil die Welt von Nichts ist, hat sie Veränderlichkeit. Gott ist absolutes Sein, die Welt ist Sein, die mit dem Nichts gemischt ist, und das Böse ist eine Wendung von dem summe esse zum minus esse, eine Verminderung der Seinskraft, eine Privation, die nur durch göttliche Action gehoben werden kann und den Menschen an sich in völlige Ohnmacht versenkt[2]. Auch der Damascener sagt, dass alle Dinge an Gott Theil haben κατὰ τὸ εἶναι, die Verschiedenheit der Dinge ruhe auf ihrer verschiedenen δεκτικὴ δύναμις[3]. Die Welt unterscheidet sich von Gott durch die Negation.

Diese negative Begründung des Unterschiedes von Welt und Gott stimmt völlig mit dem supernaturalen Zug, der in dieser Zeit die Vorstellung des Verhältnisses von Gott und Welt durchzieht. Der natürlichen Welt müssen neue positive Kräfte zukommen, wenn sie von ihrer Negation befreit werden soll. Die Augustinische Lehre von der Gnade ist ein Beweis für diesen Satz, nicht minder die Lehre von der Vergottung durch die höhere vergottete Natur Christi, durch die die φθορὰ überwunden wird.

Die Erhabenheit Gottes über die Welt, Gottes Unveränderlichkeit und Einfachheit führte auch dazu, dem Vorsehungsglauben einen supernaturalen Zug zu geben, indem zwischen die Menschen und Gott Mittelwesen geschoben wurden. Zwar sprach sich in der Art, wie Origenes den Weltzusammenhang vorgestellt hatte, die Ahnung davon aus, dass sich die Vorsehung durch die pädagogische Zusammenordnung der Weltkräfte hindurch organisire[4]. Aber bei dem Areopagiten gewann die Ordnung der Mittelwesen den Charakter einer festgeordneten Stufenleiter hierarchischer Art, und so war die Vermittlung mit dem höchsten Sein an eine bestimmte Stufenordnung gebunden[5], die den christlichen Gedanken der unmittelbaren Gottesgemeinschaft alterirte. Es wurden aber auch allgemein die Mittelwesen so selbstständig vorgestellt, dass sie mehr nach stoischer Art sich der Stellung von Untergöttern näherten. Die

---

1 S. o. S. 216.
2 Civ. Dei XI, 10. XIV, 11. XII, 2. 3. 5. 6. 7. Enchir. 23. 11. 12.
3 S. o. S. 205.
4 S. o. S. 89 f.
5 An die kirchliche Hierarchie, die wieder von der himmlischen abhing, S. o. S. 216.

Durchführung der Vorsehung war Engeln überlassen, die man zwar als Geschöpfe ansah, die man aber dennoch verehrte, denen man Kirchen widmete, die man anrief. Theodoret[1] unterscheidet grundsätzlich τιμᾶν und σέβειν, das Erstere kann den Engeln zu Theil werden. Pseudodionys hat die Engellehre besonders in dem Sinne, dass sie zwischen Gott und der Welt vermitteln, ausgebildet, was sich auch in der Reihe der neun Stufen der Engel ausspricht, eine Ansicht, die Gregor d. Grosse[2] anerkannte. Wie sehr das Bedürfniss nach solchen Mittlern gesteigert war, zeigte sich besonders in dem Bilderstreit — den Bildern sollte Verehrung (προσκύνησις) wenn auch nicht Anbetung (λατρεία) zu Theil werden — zeigt sich ferner in der Heiligen- und Reliquienverehrung. Die Steigerung der Christologie in dem Sinne, dass nicht etwa durch Christus die Gemeinschaft mit dem λόγος den Menschen ermöglicht werden sollte, sondern in dem Sinne, dass er selbst eine völlig einzigartige Verbindung der menschlichen Natur mit dem λόγος sei, in welcher das Menschliche in das Göttliche gesteigert war, entrückte Christus immer mehr in unnahbare Höhe, an der auch die Maria als θεοτόκος, Mutter Gottes Theil nahm, die zur Herrin aller Creatur wird, die allem Geschaffenen befiehlt[3], zur Himmelskönigin. — Diese Steigerung der Christologie erweckte das Bedürfniss nach speciellen Mittlern, Engeln und Heiligen, welche den Menschen näher standen, von denen man Schutz gegen Dämonen[4], Schutz von Provinzen, Familien, Berufsinteressen erwartete. Dass sich hier der mannigfachste Aberglaube anschliessen, Rückfall in Paganismus eintreten konnte, war durchaus natürlich. Und wie hier durch geistig vorgestellte Wesen, die man sich sinnlich vergegenwärtigte, die Vorsehung sich vermitteln sollte, so war es in Bezug auf die höchste Leistung der Vorsehung, die Vergottung der menschlichen Natur, die Naturwirkung der Sacramente, welche diese Leistung volbringen sollte. Der Einmündung der Erkenntniss in das Mysterium entspricht die sinnliche Gnadenvermittelung der Sacramente, die als Mysterien behandelt wurden und eine

---

[1] Ad Col. 2, 18. 3, 17. Eusebius, praepar. ev. VII, 15. Gott allein soll man σέβειν, die Anderen κατὰ τὸ προσῆκον τιμᾶν.

[2] Dionys. cael. hier. c. 6. Greg. homil. in Ezech. 34, 7.

[3] Vgl. Joh. Damascenus, de fide orth. III, 12. IV, 14. Hieronymus, de perpetua virginitate Mariae adv. Heloidium. Gregor Naz. or. XXIV, 11. Vgl. über die Marienverehrung v. Lehner, die Marienverehrung in d. ersten Jahrh., 1881. Benrath, zur Geschichte der Marienverehrung, Studien u. Kritiken, 1886.

[4] Die Idee der Schutzengel ist wohl aus der persischen Mythologie übernommen und findet sich schon bei Clemens, Strom. VI, 17. Athenag. leg. 10.

Naturwirkung ausüben sollten. Auch hier ist es wieder der Areopagite, der gerade wie er die Vermittelung der himmlischen und ihres Abbildes, der irdischen Hierarchie betont, so auch die Sacramente in ihrer mystagogischen Bedeutung hervorkehrt. Sie sind ihm die Mysterien, durch welche die Menschen zu Gott zurückgeführt werden, in denen sie heilige Weihen erhalten, wie er deren sechs kennt, die Taufe φωτισμός, das Abendmahl, dann die Salbung τελετῆς μύρου μυστήριον, das Mysterium ἱερατικῶν τελειώσεων, die Priesterweihe, wobei die Priester die Stelle der Mystagogen einnehmen, das Mönchthum μοναχικῆς τελειώσεως μυστήριον die Gebräuche bei den Todten[1]. Was hier im Anschluss an das antike Mysterienwesen ausgeführt wird, hat Augustin so behandelt, dass er die Ordination als das sacramentum dandi baptismi, die Taufe, als das Sacrament, ohne das Niemand selig werden kann[2], das Abendmahl als das Mahl der Incorporation in die Kirche und die Feier der Selbstdarbringung der Kirche, des corpus mysticum Christi[3] in den Mittelpunkt stellt und den beiden ersten sogar[4] mit Optatus v. Mileve[5] einen indeleblen Charakter zuschreibt. Der Unterschied zwischen den Occidentalen und den Orientalen ist hier vor Allem nur der, dass im Occident, besonders bei Augustin, die Sacramente die Gnadenmittel der Kirche sind, während im Orient durch sie eine directe Mittheilung der göttlichen Natur Christi stattfindet. Wenn daneben derselbe Augustin sagt, Accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum tanquam visibile verbum[6] und dann jedes mysticum signum wieder sacramentum gelegentlich nennt, so ist das nicht das Bedeutsame seiner Theorie, sondern die Vorstellung, dass durch die naturartig wirkenden Sacramente das Heil mitgetheilt wird, eine Ansicht, die ebenfalls im Orient durchdringt. Dieser Richtung gegenüber musste die Ansicht von den Sacramenten, welche in ihnen Symbole sah, weichen, die noch Euseb[7] und Theodoret[8] u. A. vertheidigt hatte, wenn sie zwischen Bild und Sache geschieden wissen wollten, wie sie im

---

[1] Eccl. hier. c. 2—7.

[2] Epist. 173, 3. Bapt. VI, 1. Pecc. mer. I, 24.

[3] Serm. 57, 7. 272. 227 tract. in Johann. XXVI, 14. 15. civ. X, 6. XXII, 10.

[4] Epist. 173, 3. Bapt. VI, 1. Bapt. I, 1. c. epist. Parm. II, 13, § 28.

[5] De schism. Donat. II, 21. 23. 25.

[6] In Joh. Tract. 80, § 3.

[7] Euseb. demonst. ev. I, 10. theol. eccl. III, 12. Er sagt vom Abendmahl: τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων Migne T. 22, S. 89.

[8] Migne T. IV. Eranistes Dial. I, S. 55. Dial. II, S. 167.

Abendlande noch ein Gelasius[1] vertreten hatte, wenn er im Abendmahl nur die Feier der imago, der similitido corporis et sanguinis Christi fand. Wenn Augustin das Abendmahl symbolisch zu deuten scheint, so darf man nicht vergessen, dass es ihm eben doch das Mahl der Jncorporation in die Kirche ist, und die Kirche in ihm sich selbst darbringt, also da der Einzelne nur in der Kirche selig wird, durch die Verbindung desselben mit dem Kirchenbegriff sein symbolischer Charakter an Bedeutung verliert, da sich in ihm die Incorporirung in die Kirche realisirt und man nur an Christus Theil hat, wenn man an dem corpus Christi mysticum Theil hat[2]. — Wie stark der transcendente Zug in der Zeit ist, das zeigt sich ferner nicht nur im Mönchthum, sondern auch in der Eschatologie. Denn wenn allerdings auch einerseits durch die Christianisirung des römischen Reiches die chiliastischen Hoffnungen zurückgedrängt sind und Augustin die Kirche nun als die den Erdkreis beherrschende betrachtet und im Orient der Staat durch seine Beherrschung der kirchlichen Angelegenheiten der Verweltlichung der Kirche Vorschub leistet, so ist doch der transcendente Zug insofern festgehalten, als die Kirche im Wesentlichen die himmlischen Interessen wahrt. Je mehr besonders im Occident die natürlich ethischen Interessen zurücktreten, wie schon die Hochschätzung des Mönchthums beweist, um so mehr wird die Kirche Erziehungsanstalt für den Himmel; das Interesse ist auf den Zustand nach dem Tode gerichtet. Im Orient ist die Kirche zwar mehr Lehrkirche, die zur Erkenntniss Christi führt. Aber man betont seine erhöhte Natur, die eine Erhöhung der menschlichen Natur bedeutet, so dass man von der Theilnahme an Christi erhöhter Natur die Befreiung von der φθορά und die Vergottung erwartet, die menschliche Seite aber verkürzt. Ein wirklich lebhaftes Interesse an dem irdischen Leben und seinen Werthen ist in der Kirche dieser Zeit nicht vorhanden. Da nun aber die Erwartung des endgültigen Abschlusses der Welt durch Christi Parusie zurücktrat, so machte sich das Interesse an dem Jenseits vorzüglich in dem Interesse an dem Zwischenzustande geltend, der mit der irdischen Gegenwart parallel läuft. Daher spielt die Lehre von dem Reinigungsfeuer eine grosse Rolle, das bei Origenes[3] noch geistig gedeutet wurde, jetzt aber

---

[1] De duab. natur. in Christo. Bibl. Max. P. T. VIII, p. 703.

[2] Die Entwickelung der Sacramentenlehre im Abendland s. u. In welchem Sinne aus dem λογωθῆναι der σάρξ bei Athanas, Gregor Nyss. (s. o. S. 146. 151), eine Wandlung bei Cyrill Alex. u. Johannes Dam. wurde, s. o. S. 178. 211.

[3] c. Cels. 5, 15. De princ. 2, 10.

durch Augustin[1], Caesarius v. Arles, Gregor d. Grossen in sinnlicher Weise ausgebildet wurde. Das Fegefeuer ist nach Caesarius nicht für die Crimina capitalia, sondern nur für die minuta[2]. Gregor stellt das Fegfeuer schon als Glaubenssatz hin und verbindet damit auch hier die Idee von Mittlern, indem Fürbitte für die Verstorbenen, Todtenopfer, das Darbringen der hostia salutaris zur Befreiung aus dem Fegefeuer förderlich sein sollen. Auch die Heiligen können hier eine vermittelnde Rolle übernehmen; während man früher für die Märtyrer gebetet hatte, werden jetzt Bitten an die Heiligen gerichtet, die Fürbitte einlegen sollen[3]. In Bezug auf das Ende selbst, liess man die Apokatastasis fallen, die noch Gregor Nyss. Diodor v. Tharsus, Theodor v. Mopsvestia[4], selbst Maximus Confessor[5] angenommen haben, aber nahm Stufen der Seligkeit und der Verdammniss an, so Augustin[6], der übrigens auch hier den Einfluss der Kirche insofern betonte, als selbst alle ungetauft sterbenden Kinder ewig verloren sein sollten. Verhängnissvoll machte sich auch hier der sinnliche Charakter geltend, der die Richtung des Christenthums dieser Zeit kennzeichnet, so besonders in Bezug auf die Vorstellung von dem künftigen Leib, dessen beinahe absolute Identität mit dem irdischen Hieronymus[7] behauptete, wie Gregor auch bestritt, dass der künftige Leib impalpabilis sei und die Monophysiten[8] darüber uneins wurden, ob der Auferstehungsleib nur als Umbildung oder Neuschöpfung der Materie anzusehen sei. Durch die Ausmalung der künftigen Strafen[9] wurde nicht nur das Motiv der Furcht ein wesentlicher Factor in der christlichen Frömmigkeit, sondern es kam noch dazu ein Mangel an Mitleid mit den Verdammten, der nicht zur Verfeinerung des Gefühls beitrug. Uebrigens kann man sagen, dass im Orient im Durchschnitt die positive Hoffnung auf Vergottung die Furcht vor der Strafe überwog, während im Occident eher das Umgekehrte, besonders seit Augustin, der Fall war. Der Orient behielt immer als hellenisches Erbe einen mehr der Freude und dem Optimismus zugewendeten Sinn; die griechische Kirche trägt einen heitereren Charakter. In ihr konnte eine Anschauung, welche die Menschheit als

[1] Civ. Dei XX, 24. 26, XXI, 13. Enchirid. 69.
[2] Sermo VIII, 4.
[3] Gregor Magn. Dial. IV, 39. 25. 55. 57. mor. 9, 34. 16, 68. 82.
[4] Photius bibl. Cod. 81.
[5] Quaest. in Script. 47, T. 90, S. 429. Quaest. et dubia, interrog. 13.
[6] Civ. XXII, 30, 2. XXI, 15.
[7] Liber contra Johannem Hier. 23 f. ed Migne T. 25, S. 374 f.
[8] Gieseler, Dogmengeschichte 427 f.
[9] Diese Ausmalung beginnt übrigens schon in der Petrusapokalypse.

massa perditionis behandelte, aus der die Gnade Einige erwählt, nicht aufkommen. In ihr wurde immer daran festgehalten, dass es Jedem kraft seiner ihm gebliebenen Freiheit ermöglicht sei, zum Heile zu gelangen.

Wenn nun aber auch in der späteren griechischen Entwickelung der supernaturale, theils mystagogische, theils kirchlich dogmatische Charakter hervortritt und das Christenthum in einer seinem Wesen nicht völlig homogenen Form erscheint, so würde man sich doch ein falsches Bild der Zeit machen, wenn man bei diesen bedenklichen Erscheinungen stehen bliebe. Denn einmal werden doch die mystagogischen Vermittelungen und sacramentalen Wirkungen nicht ohne Glauben stattfinden. Wenn derselbe allerdings auch theilweise eine Unterwerfung unter das Lehrgesetz ist, so ist er doch zugleich Erfahrung der göttlichen Gnade, Ergriffenwerden von dem die Kirche bestimmenden Liebesgeist — so Augustin[1] — oder wird zum Erkennen und Schauen des λόγος, durch das wir mit dem λόγος eins und vergottet werden[2], wo denn auch selbst die Befreiung des Leibes von der φθορά mittels der Mittheilung der vergotteten menschlichen Natur Christi zu einem Durchleuchtetwerden des Leibes von der Vernunft[3] wird. Das ist um so bedeutsamer, als gerade im Orient immer die Freiheit betont wird, was sich selbst darin zeigt, dass die Dämonen nur denen zukönnen, die ihnen durch ihren Willen Angriffspunkte bieten[4], und auch die Vorsehung den freien Willen in Rechnung zieht, da nur denen, die wollen, das Heil zu Theil werden kann. Diese Freiheit wird aber im engsten Zusammenhang mit der Intelligenz gehalten, so dass die Vollendung durch Christus doch dem Ziel nach auch hier eine volle freie Gottesgemeinschaft ist, eine Erfüllung der Intelligenz mit dem λόγος und dem Geiste, womit ein λογίζεσθαι des Leibes verbunden ist. Diese Erkenntniss, die ein Innewerden der göttlichen Realität ist, ist auch nicht von dem Sittlichen zu trennen, da vielmehr die Freiheit im sittlichen Leben bei dem durch die Erkenntniss Geläuterten sich bewährt[5]. Denn Christus hat gerade durch sein Tugendvorbild uns von der sinnlichen Verwirrung befreit, in die wir gerathen sind. Fragt man, was ist der Kern des griechischen Dogmas, so geht der wesentliche

[1] Praedest. sanct. c. 8, pecc. mer. 1, 25. Sermo 235, § 3.

[2] Vgl. z. B. Maximus expos. in or. Dom., T. 90, p. 889.

[3] Vgl. o. S. 146. 151 (219).

[4] Greg. Naz. or. XXIV, 10. Chrysost. de provid. c. 5.

[5] Liebe und Erkennen gehören z. B. nach Maximus zusammen. Quaest. ad Thalass. Prooem., S. 269. πάντων δὲ τούτων κακῶν ἐστὶν ἀπαλλαγὴ καὶ σύντομος πρὸς σωτηρίαν ὁδὸς ἡ ἀληθὴς τοῦ Θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἀγάπη.

Inhalt doch auf die Vereinigung mit dem λόγος und durch ihn mit dem Vater durch die erlösende Thätigkeit des Sohnes und die vollendende Wirksamkeit des Geistes. In dem Ziel des Vergottetwerdens hat man doch immer das völlige Durchleuchtet werden von der göttlichen Vernunft, das Durchgeistet werden des Leibes und der Seele im Auge. Auch die Mystik hat den rationalen Charakter des Christenthums gewahrt, insoweit sie nicht wie der Areopagit nur auf eine Ekstase, sondern auf eine Vergottung intellectueller und ethischer Art hinarbeitete wie Maximus, wo denn alle äusseren mystagogischen Vermittelungen nur Symbole für höhere Wahrheiten, die leibliche Erscheinung Christi selbst die Veranlassung wird, über alles Aeussere hinaus, das nur Vehikel ist, zu der Einheit mit dem λόγος selbst zu gelangen. Man darf nicht übersehen, dass die kirchlichen Sacramente sich auch als Anschauungsmittel betrachten lassen, um uns den geistigen Inhalt zu vergegenwärtigen, über die wir hinausgehen können, gerade sowie das Dogma in der Vergottung ebenfalls aufhört Lehrgesetz zu sein.

Was in der späteren griechischen Entwickelung gegenüber der früheren besonders stark in das Auge fällt, die dogmatische Auctorität und die Vollendung der leiblichen Natur, was man meist gegenwärtig als hellenische Verderbniss des Christenthums angiebt, ist gerade nicht hellenisch, da die Griechen weder ein Dogma gehabt, noch auf Vollendung des Leibes gedrungen sind. Als hellenische Beeinflussung des Christenthums kann man die starke Betonung des Erkennens und der Anschauung im mystagogischen Cultus hervorheben, ferner den unüberwundenen Rest einer ästhetischen Weltanschauung und eines metaphysischen Gottesbegriffs, der Gott in die Transcendenz der gegensatzlosen Einfachheit erhebt und dann nach sinnlichen Mittlern zwischen dem transcendenten Gott und der Welt sucht. Aber andererseits bleibt der Satz ausser aller Frage, dass die christliche Religion eine Weltanschauung und Gotteserkenntniss fordert und dass die Anschauungsformen für den Cultus unentbehrlich sind. Es bleibt ferner nicht fraglich, dass in dem metaphysischen Begriff göttlicher Einfachheit ein berechtigter Factor enthalten ist, der nur mit dem christlichen Begriff des ethischen in sich lebendigen Gottes harmonisirt werden muss. Man hat auch gesagt, die Trinität habe in den drei Hypostasen einen polytheistischen Einschlag in das Göttliche gebracht gegenüber dem einfachen erhabenen Sein Gottes über der Welt, und doch wird man zugestehen müssen, dass die Trinitätslehre gerade den Vorzug bietet, die innere Lebendigkeit, Geistigkeit und ethische Beschaffenheit Gottes dem Verständniss näher zu bringen.

Fassen wir den Charakter der Entwickelung zusammen, die die Kirche im Orient in dieser Zeit genommen hat, so ist die durch den hellenischen Geist beinflusste Auffassung des Christenthums hier zur Darstellung gekommen. Wir haben hier aber nicht etwa nur ein Verderben des Christenthums durch den Hellenismus, sondern wir haben hier die erste grosse Form concreter Ausgestaltung, die sich das Christenthum gegeben hat, in dem es den hellenischen Geist sich aneignete. Dass da auch Einflüsse der hellenischen Cultur sich geltend machten, versteht sich von selbst. Das Christenthum ist eben eine Religion, die sich individualisirt.

Es wird hier als die Religion aufgefasst, durch die wir unsere Bestimmung erreichen, indem durch Christus uns die Möglichkeit gegeben ist, Söhne Gottes zu werden. Die Anlage zu der Gottebenbildlichkeit wird in dem Christenthum zur ὁμοίωσις mit Gott, ja zur Vergottung des Menschen realisirt. Das Christenthum hat hiernach insofern immer noch einen rationalen Zug, als es dem Menschen ermöglicht, seine Bestimmung zu erreichen, wenn auch diese Bestimmung seit Athanasius über die ursprüngliche Natur hinausgeht. Diese Bestimmung wird in der Erkenntniss und Anschauung Gottes und in der mit der Erkenntniss verbundenen sittlichen Bethätigung unserer Freiheit, endlich in der hievon untrennbaren vollen Harmonie von Geist und Leib gefunden. Wenn das Böse eine Verfinsterung der Intelligenz, eine Schwächung des Willens, eine Hinneigung zur Verwirrung der Sinnlichkeit ist und in Folge davon die φθορά hervorbringt, so besteht unsere Errettung in der Vereinigung mit Gott in der Anschauung und Erkenntniss, in der Wiederherstellung unserer Freiheit, in der Wiederherstellung der Harmonie von Leib und Seele. Um dies zu erreichen, dazu ist einmal Christus nothwendig, der die Freiheit durch sein Beispiel belebt und die Intelligenz reinigt und der durch die Mittheilung seiner vergotteten Natur uns von der φθορά befreit, dazu ist aber auch der heilige Geist nothwendig, der uns erleuchtet und vollendet, der die Immanenz Gottes in uns vollzieht, während in Christus die Vereinigung Gottes mit dem Menschen als die Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in der hypostatischen Form des λόγος gegeben ist und angeschaut wird. Der schaffende, der erlösende und vollendende Gott wird in der Trinität als Einheit angeschaut. Das Christenthum erweist sich auch durch seine den jüdischen unterschiedslosen Monotheismus und den heidnischen Polytheismus, den jüdischen Deismus und den hellenischen Pantheismus überwindende Trinitätslehre,

die Gott als bewussten, als Herrn seiner selbst, als über die Welt erhabenen und doch zugleich als in die Welt liebevoll eingehenden erfasst, als die absolute Religion. Man darf das um so weniger ignoriren, jemehr man den Fehler hervorhebt, dass es nicht gelungen ist, diese Auffassung consequent durchzuführen wegen des einseitig metaphysischen Einschlags in den Gottesbegriff. Daher wird in der griechischen Kirche das Hauptgewicht auf die rechte Gotteserkenntniss und Erkenntniss Christi gelegt. Christus belebt unsere Freiheit und indem wir ihn recht erkennen, werden wir aus der Finsterniss befreit; denn in ihm erkennen wir auch den λόγος, und so kann denn der Geist in uns als heiligende und vollendende Macht wirken. Wenn es nun auch nicht gelungen ist, die naturartige Wirksamkeit Christi in uns mit der Erleuchtung unserer Intelligenz und der Belebung der Freiheit zu harmonisiren, so ist doch das Bewusstsein festgehalten, dass das Christenthum auch die Harmonie von Geist und Leib bringen will, und das ist um so bedeutsamer, weil die griechische Auffassung des Christenthums zum Intellektualismus hinneigt und in dem Erkennen und Schauen des Göttlichen die volle Freiheit des Menschen mit Gott hergestellt sieht, wobei freilich die Erkenntniss hier nicht als eine bloss theoretische Function — was ein ganz moderner Begriff ist — sondern als eine zugleich den Willen bestimmende geistige Einigung mit der göttlichen Realität zu fassen ist, wie schon das Johannesevangelium das Wort γιγνώσκειν nimmt. Dass es freilich der griechischen Kirche nicht vollkommen gelungen ist, den Gottesbegriff klar auszugestalten und die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo deutlich zu machen, dass ein Schwanken zwischen einer Metaphysik, die alle Unterschiede auslöscht und gelegentlich wieder naturalistich wird und einer ethischen Auffassung übrig geblieben ist, ein Schwanken, das auf allen Punkten der Lehre seine verhängnissvollen Folgen zeigte, ist zur Genüge erörtert.

So wie der Damascener die griechische Lehre gebildet hat, ist sie der Hauptsache nach bis auf die Gegenwart geblieben. Dieser Typus des Christenthums ist noch nicht erloschen. Hatten die alten Alexandriner das Glauben zum Erkennen erhoben, so sah die Kirche nun in der rechten Erkenntniss, die sie besass, das Heil; durch die Erkenntniss der Wahrheit werden wir in die göttliche Sphäre erhoben und gewinnen an der Unvergänglichkeit Antheil. Gott und Mensch sind insofern gleichen Wesens, als der Mensch göttlicher Vernunft theilhaft werden kann, weil er als vernünftiges Wesen angelegt ist. Andererseits freilich differirt

Gott durch seine Einfachheit, Unveränderlichkeit, überhaupt durch seine metaphysische Beschaffenheit von dem Menschen, wie die Creatur überhaupt durch partielles Nichtsein von Gott sich unterscheidet, daher auch die Neigung besteht, die menschliche Seite bei der Vereinigung mit Gott, die als Vergottung gefasst wird, gegen die göttliche zu verkürzen. Die Einheit Gottes und des Menschen, ja die Einheit Gottes und der Welt und die Einheit der geistigen und sinnlichen Seite der Welt wird in Christus angeschaut. Diese Einheit wird theils ethisch theils physisch gefasst als Einheit menschlicher und göttlicher Natur. Aber in jedem Falle sollen wir durch die Erkenntniss Christi des menschgewordenen λόγος selbst vergottet und seiner göttlichen Natur theilhaft werden. Dass aber Gott sich dem Menschen mittheilen kann, das wird durch die Trinitätslehre garantirt, welche die göttliche Erhabenheit und Mittheilsamkeit verbindet; in ihr wird zum Bewusstsein gebracht, dass der λόγος uns erlösen kann, weil er Gott ist und uns den Vater offenbart, und dass der Geist uns vollenden und vergotten kann, weil er Gott ist. Freilich je mehr man diese Lehren in's Feine fixirte, umsomehr war das Volk auf das Glauben an die kirchlich festgesetzten Dogmen angewiesen, an die Tradition der rechtgläubigen Kirche gebunden. Nachdem der Staat christlich geworden war, wurden die kirchlichen Lehrfragen zugleich Staatsfragen und der Eingriff der staatlichen Macht führte, wie immer in solchen Fällen, zur Mechanisirung des Glaubens an das zum Staatsgesetz erhobene Dogma. Die Ethik stützte sich auf den Grundsatz, dass der freie Wille dem Menschen zu Gebote stehe, wenn er die rechte Einsicht habe. Auch schloss man sich in der griechischen Kirche im Einzelnen vielfach an die antike Ethik an. Der Werth des Menschen ist zwar christlich erhöht, seine Fähigkeit, durch den Kampf mit der Sinnlichkeit seine vernünftige Gottebenbildlichkeit zu beweisen, hervorgehoben, da in dem Vorbild Christi das Ziel vor Augen steht. Aber dass wir durch die Erkenntniss auch der Freiheit theilhaft werden, ist ein hellenischer Gedanke. Doch verliert dieser Gedanke viel von seiner inltelectualistischen Einseitigkeit, wenn man bedenkt, dass die Erkenntniss zugleich als ein reales Einswerden des Geistes mit Gott gefasst wird, so dass es für den Anhänger dieser Ansicht undenkbar ist, mit solcher Erkenntniss nicht ein sittliches Wollen zu verbinden, da doch Gott immer zugleich ethisch vorgestellt ist. Erst ein mechanisirtes Erkennen, und eine Annahme unverstandener Lehren muss den ethischen Einfluss verlieren. Wenn ferner neben der Freiheit die Magie der Gnade, d. h. ihre Naturwirksamkeit

hervorgehoben wird, wie wir sahen, so ist auch das hellenisch, da ja in der hellenischen Welt auch eine naturhafte Theurgie neben der Freiheit herging. Nur darf man nicht vergessen, dass die der Erlösung des Geistes entsprechende Verklärung des Leibes ein ächt christlicher Gedanke ist; die Betonung der Befreiung von der φθορά und zwar durch positive Verklärung auch der leiblichen Natur ist durchaus nichts spezifisch hellenisches. Nur die Art, wie die in Christus vergottete menschliche Natur auch uns zu Theil werden sollte, war nicht von naturalistischer Magie frei.

Die Ethik dieser Zeit entsprach den dogmatischen Vorstellungen, indem sie theilweise einen vernünftigen und natürlichen Charakter trug, sofern sie an die natürliche Freiheit und Vernunft der Einzelperson und an die vorchristlichen Producte ethischen Schaffens anknüpfte, darum auch den Staat hochhielt, theilweise aber auch, wie die Dogmatik, einen supernaturalen Zug annahm. Es wurde neben der gewöhnlichen natürlichen Ethik, vielleicht auch als Gegengewicht gegen das durch den Masseneintritt in die Kirche gesunkene ethische Niveau, nicht nur die Beschaulichkeit des Mönchthums gepriesen, sondern auch die Sittlichkeit des geistigen Standes zu einer englischen Heiligkeit gesteigert, wie man aus der Schrift des Chrysostomus περὶ ἱερωσύνης[1] erkennen kann.

Aber soviele Bedenken man auch haben mag, es ist doch anzuerkennen, dass das Christenthum durch seine Verbindung mit dem hellenischen Geiste eine eigenthümliche Gestaltung gewonnen hatte, ebenso aber auch unter dem Einfluss des Christenthums eine hellenisch bestimmte christliche Cultur geschaffen war, die zur Zeit ihrer Blüthe eine reiche und grosse Literatur entfaltete, die unter Benutzung der alten Philosophie eine christliche Weltanschauung ausbildete, eine Cultur, die sich ebenso in einer eigenthümlich christlichen, wenn auch an die Antike anlehnenden Kunst, Malerei und Baukunst, Poesie und geistlichen Beredsamkeit offenbarte und die auch dem Rechts- und Staatsleben einen besonderen Stempel aufdrückte, insofern der Abschluss des römischen Rechts unter Justinian in bezug auf die Stellung der Sclaven, der Frauen, das Erbrecht Milderungen des altrömischen Rechts zeigt und die Kirche zugleich zu einer rechtlichen Stellung gekommen war freilich bis zu der Anerkennung des Dogmas als Staatsgesetz. Endlich machte sich der christ-

[1] Vgl. auch Ambrosius, de officiis clericorum.

liche Geist in der Fürsorge für die Hilfsbedürftigen, z. B. in der Stiftung von Hospitälern (Basilius) bemerkbar. Kurz wir haben in der alten griechischen Kirche die Form des Christenthums, welche weltfreundlich gerichtet, vom Staate beherrscht, in dem staatlich sanctionirten Dogma und dem anschaulichen symbolisirenden Cultus den Mittelpunkt des Heils sieht, weil die Versöhnung des Zwiespalts zwischen Gott und Mensch durch anschauende Erkenntniss erreicht werden soll. Der Inhalt des Dogmas wird aber doch von den Führern in vergeistigter Gestalt erfasst. Die Erkenntniss der Gottmenschheit Christi ist es, die den freien Willen des Einzelnen in den Stand setzt, die vernünftige Anlage, die göttliche εἰκών durch Erkenntniss der Wahrheit wiederherzustellen und eine ihr entsprechende Befreiung von den Hemmungen des sinnlichen Lebens und seiner Vergänglichkeit in der Gotteserkenntniss und Gottesliebe zu erreichen. Damit verbindet sich die Vorstellung, dass wir durch die Mittheilung der vergotteten menschlichen Natur Christi auch nach der leiblichen Seite von der φθορά befreit werden. Diese Auffassung des Christenthums trägt einen optimistischen Charakter, etwas von hellenischer Heiterkeit, wenn auch die transcendent supernaturale Richtung der natürlichen im Laufe der Entwickelung bedeutend Abbruch that. Indem aber durch die Kirche die Lehre festgelegt wurde, in deren Besitz man sich geborgen glaubte, so wurde nun auch auf die Tradition das grösseste Gewicht gelegt und der Fortschritt der Erkenntniss verhindert. Das einmal kirchlich Festgesetzte galt als unfehlbare Wahrheit und die Productivität war in ihrer freien Entwickelung gehemmt. Wenn nun hier eine Erstarrung im Erkenntnissprocess allmählich eintrat, so war das um so bedenklicher, je mehr Gewicht gerade auf die Erkenntniss gelegt wurde. Kurz die Entwickelung der griechischen Kirche ist zugleich ein Beweis dafür, dass es verhängnisvoll ist, wenn die Kirche selbst den Process der Erkenntniss christlicher Wahrheit in die Hand nehmen will.

Gerade in Bezug auf diesen Punkt sei noch auf den typischen Unterschied der ersten Glaubenslehre, der des Origenes und der des Damasceners hingewiesen. Während jene auf freie und kühne Weise eine umfassende christliche Weltanschauung producirte, die zugleich in der geistigen Einheit mit dem λόγος und in der Gemeinschaft mit dem Vater ein mystisches Element in sich schloss, die alle sinnlichen positiven Bestimmtheiten des Christenthums zugleich als den Ausdruck der höchsten und letzten Wahrheit der Gotteserkenntniss auffasste und den historischen Christus als den Gipfel der Erziehung des Menschengeschlechts, zugleich

aber als Vorbild für unsere Einigung mit dem λόγος ansah, so ist bei dem Damascener die natürliche Erkenntniss nur noch der Anfang, an den eine übernatürlich geoffenbarte Lehre in ihrer traditionellen Bestimmtheit angeschlossen wird, die in schwerfälligem Rüstzeug formaler Dialectik nur ein sehr schwacher Ausdruck für die freie christliche Religion ist. Es ist umsomehr zu beachten, wie die Mystik in der mehr ethischen Form, die Maximus vertrat, zu der Freiheit des Origenes[1] zurücklenkt. Ganz anders als die griechische Kirche hat sich die abendländische Kirche entwickelt, wenngleich der Hauptsache nach die bisher festgesetzten Dogmen auch von ihr acceptirt wurden.

Vierter Abschnitt.

Die Entwickelung der kirchlichen Lehre in der abendländischen Kirche bis zur Reformation.

Während in der orientalischen Kirche die Erkenntniss im Vordergrunde steht, hat das Abendland seinen Blick auf die Praxis gerichtet, die Vereinigung Gottes und des Menschen wird hier in den Willen verlegt. Dabei wird aber nicht der Einzelne, wie in der griechischen Kirche für sich genommen, sondern er wird in den Zusammenhang der Gemeinschaft gestellt. Das Christenthum wird hier als Reich Gottes aufgefasst, das in der Kirche und durch die Kirche zur Erscheinung kommt. Die Lehre von der göttlichen Trinität und die Christologie wird nicht beseitigt; im Gegentheil, man nimmt an der Arbeit an diesen Problemen Theil; aber sie stehen doch nicht im Vordergrund des Interesses. In fortschreitendem Maasse tritt der in der Kirche wirkende göttliche Geist, das corpus Christi mysticum, der unus Christus, der mit der Kirche gelegentlich fast identificirt wird, hervor. Man hat das Interesse nicht bloss objectiv den historischen Christus oder die Trinität sich zu vergegenwärtigen, man will die Einheit mit Gott im practischen Leben erfahren und diese Einheit macht sich geltend in der Gemeinschaft, welche das Princip der Vereinigung Gottes und des Menschen, das Liebesprincip in sich trägt, in der den heiligen Geist besitzenden Kirche. Dass man in diesem Corpus mysticum Christi auch an Christus oder Christi Geist Theil hat und Gott

[1] Vgl. o. S. 218f.

erfahren kann, ist durchaus nicht ausgeschlossen. Aber wie der Einzelne an die Gemeinschaft gebunden ist und von der Gemeinschaft erzogen wird, so ist auch die Heilserfahrung an das Leben in der Gemeinschaft gebunden. Der Einzelne wird hier nicht wie im Morgenlande als frei betrachtet. Der freie Wille des Einzelnen ist durch den Zusammenhang der Gattung und der Gemeinschaft bedingt. Aber die Hauptfrage ist allerdings: wie kann die Wirklichkeit der Einheit Gottes und des Menschen im Willen hergestellt werden? Der Occident steht auch insofern im Gegensatz zum griechischen Orient, als in diesem mehr an die Antike angeknüpft wurde, im Occident man sich der antiken Cultur mehr entgegenstellte und die Kirche mit ihrer Aufgabe an die Stelle des antiken Staates zu setzen bereit war. Auch wenn man an die Naturanlage anknüpfte, wie z. B. Tertullian eine anima naturaliter Christiana annahm, widersetzte man sich doch der römischen Cultur, wie derselbe Tertullian zeigt. Die christliche Erziehung des Volkes ist die Aufgabe, die sich die abendländische Kirche im Kampf mit der überkommenen Cultur stellt. Dabei macht sich besonders unter Augustin's Einflusse auch eine Unterschätzung des Natürlichen überhaupt, nicht bloss der antiken Cultur geltend. Der negative Zug gegen die vorchristliche Welt und die Welt des Natürlichen giebt dieser ganzen Richtung einen dualistischen Charakter. Und doch vermag man sich nicht von dem Einfluss der vorchristlichen Entwickelung gänzlich zu befreien. Denn dass die Kirche als Anstalt das Heil verbürgt und vermittelt, entspricht mehr dem antiken Geiste, der die Einzelnen als Masse betrachtet und von dem Ganzen abhängig macht, als dem das persönliche Moment hochschätzenden Urchristenthum. Ferner nimmt nothwendig die Kirche als organisirte Institution einen juristischen Charakter an und zeigt gerade hierin ihre Abhängigkeit von dem römischen Geiste, während sie den Staat missachtet. Nicht minder zeigt sie sich im Gebiet der Erkenntniss von der Antike abhängig, trotz des credo, quia absurdum est. Freilich ist hier die Erkenntniss nur Mittel für praktische Zwecke und das Hauptgewicht wird auch von Augustin, der die Neuplatoniker wegen ihrer Gotteserkenntniss nicht genug loben kann, auf den Weg gelegt, wie man zu der Willenseinheit mit Gott kommt. Der negative Charakter gegen die Welt zeigt sich einerseits in dem Ideal der Zurückziehung von der Welt, darin dass die Kirche für eine transcendente, jenseitige Welt erziehen soll und die Weltentfremdung deshalb als höchstes Ideal gilt. Andererseits soll zwar die Kirche die Welt beherrschen, das Reich Gottes auf

Erden durchführen. Aber auch hierin ist der unheilige Charakter der Welt vorausgesetzt, indem das Weltliche erst dadurch geheiligt wird, dass es von der Alles heiligenden Kirche dem letzten überirdischen Zwecke dienstbar gemacht wird. So geht Weltnegation und Weltbeherrschung hier Hand in Hand, weil in der Kirche das versöhnende und erziehende Princip gegeben ist, durch das die Menschheit wenigstens theilweise zu der Einheit mit Gott zurückgeführt wird. Man hat nicht mit Unrecht gesagt, dass hier ein unpersönlicher Charakter vorwiegt. Es ist die Rede von der Art der Wirksamkeit der unpersönlichen gratia, von dem Kircheninstitut mit seinen unpersönlichen Gnadenmitteln, von der Massa perditionis. Dieser unpersönliche Charakter hängt mit dem Gottesbegriff zusammen, der auch in dem Abendland — besonders seit Augustin — vor Allem metaphysischen Charakter trägt; und wenn die göttliche voluntas, der amor neben die essentia tritt, überhaupt Gott in fortschreitendem Maasse im Mittelalter Subjectivität zugeschrieben wird, so ist doch dieser Wille, diese Subjectivität noch nicht von Willkür frei und hat auch so noch nicht vollkommen ethischen Charakter. Die ihrer selbst bewusste, vernünftige Substanz und die selbstgenugsame Willkür stehen noch auf der höchsten Stufe der mittelalterlichen Entwickelung einander gegensätzlich gegenüber bei Thomas und Duns Scotus. Diesem metaphysischen Charakter des Gottesbegriffes entspricht es, dass die Gnade ein übernatürlich eingegossener Habitus wird, dass der endliche Wille positivistisch an den in der Kirche offenbaren Willen Gottes gewiesen wird, dass in der Kirche das anstaltliche, sacramentale, dingliche Moment immer stärker zur Geltung kommt, während das ethische Moment, das freilich auch nicht fehlt, sich doch hier in der Unterordnung unter die Gebote der kirchlichen Erziehungsanstalt immer mehr concentrirt.

Dieser allgemeine Charakter hat sich in der alten occidentalischen Kirche ausgebildet und ist im Mittelalter zur höchsten Blüthe gekommen. Wir haben die grundlegende abendländische Entwickelung, die wesentlich mit Augustin gegeben ist, von der Ausgestaltung und theilweisen Verschärfung dieser Principien im Mittelalter zu unterscheiden. Dabei ist zu beachten, dass der Fortschritt nicht geradlinig ist, dass vielmehr im Abendland nach Augustin ein tiefer Verfall eintrat, dem erst mit der Umgestaltung der staatlichen Verhältnisse in den romanischen und germanischen Ländern eine neue Blüthe folgte.

Wir betrachten zuerst die charakteristischen Momente der abendländischen Kirche bis zum Beginn des Mittelalters.

I. Die Entwickelung der abendländischen Kirche bis zum Beginn des Mittelalters. Augustin.

Die Lehren, die hier zur Ausbildung kommen, beziehen sich auf das praktische Christenthum, also auf die Art, wie die Vereinigung des Menschen mit Gott hergestellt werden kann; man denkt dem Zwiespalt der Sünde nach und sucht sich die Frage zu beantworten, wie Gott in dem Menschen wirke, um den Zwiespalt zu überwinden. Wie man aber die Sünde im Zusammenhang der Gattung betrachtet, so auch die Gnade, man kann sie nicht ohne die Kirche wirksam denken. Sonach wird hier das anthropologische Gebiet, die Lehre von der Sünde und der Gnade ausgebildet, beides aber im Zusammenhang mit der Lehre von der Kirche. Während im Orient die Kirche von Bedeutung war, um das Dogma zu fixiren, so kommt hier nicht vorwiegend die theoretische, sondern die praktische Seite der Kirche zur Geltung, sofern sie dem Menschen durch ihren anstaltlichen Charakter das Heil vermittelt. Die Frage nach ihrer Heiligkeit steht hier im Vordergrunde. Gerade in dieser Beziehung kann man den Unterschied des Morgenlandes und des Abendlandes beobachten. Das Letztere hat, wenn auch in einseitiger Weise, erst die Lehre von der Kirche nach der praktischen Seite ausgebildet, und zwar ist Augustin hier der massgebende Führer, wie er auch in den anthropologischen Lehren den pelagianischen Streit ausgefochten hat.

1. Die Ausbildung der Lehre von der Kirche.

Wir haben früher gesehen[1], wie sich die Kirche zur Unfehlbarkeit entwickelte, was für den Charakter der angenommenen Reinheit ihrer Lehre von der grössten Bedeutung war. Auch die Verfassung wurde hier wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Lehrtradition betrachtet. Hier war die Kirche wesentlich unfehlbare, apostolische. Im Abendland waren es noch andere Gesichtspunkte, die in den Vordergrund traten. Die Kirche hatte hier wesentlich praktischen Charakter. Man machte auch hier die Voraussetzung, dass die empirische Kirche mit der wahren Kirche sich decke. Dieser Gedanke liegt naiv der paulinischen[2] Ansicht zu Grunde und man kam nicht auf den Gedanken zwischen der wahren

---

[1] S. o. S. 111f. 209. 224. 233f.

[2] Die Gemeinden werden angeredet als principiell Geheiligte. Röm. 1, 7. 1. Kor. 1, 2. 2. Kor. 1, 2. Phil. 1, 1. Ephes. 4, 4; 5, 25—27.

Kirche und der empirischen Kirche zu unterscheiden. Naiv spricht sich Irenaeus[1] in diesem Sinne aus, wenn er Geist und Kirche identificirt. Von diesem Gesichtspunkte wurde die Frage nach der Heiligkeit der Kirche und ihrer Irrthumslosigkeit, ihrer Allgemeinheit und Einheit behandelt. Die Heiligkeit der Kirche, auf die es bei der praktischen Richtung des Abendlandes besonders ankam, konnte entweder in den Personen gefunden werden. Dann war es die Aufgabe, die Kirche möglichst von unheiligen Elementen zu säubern, worauf die Busspraxis hinzielt. Diese Tendenz verfolgten die Montanisten[2], die Novatianer[3] und schliesslich die Donatisten, wenn auch die letzteren nur noch die Reinheit der Kirche in der Heiligkeit der Bischöfe gewahrt wissen wollten. Zugleich wollten diese Richtungen die Kirche dem Staate gegenüber nicht nur selbstständig stellen, sondern sich möglichst vom Staate und dem Weltlichen absondern, wie denn die Donatisten ganz besonders eine Verunreinigung der Kirche in ihrer Verbindung mit dem Staate sahen. Die Anderen fanden die Heiligkeit der Kirche nicht in den heiligen Personen; sie sahen vielmehr die Kirche als Erziehungsanstalt an und wollten deshalb nicht in der Heiligkeit all ihrer Mitglieder, sondern in der Vollkommenheit der Erziehungsanstalt die Vollkommenheit und Heiligkeit der Kirche finden. Diese anstaltliche Seite konnte natürlich nur in der Organisation[4] realisirt werden. Daher auf die Einheit der Kirche ein

---

[1] Adv. Haeres. III, 21. 24. IV, 31. Vgl. o. S. 114.

[2] Vgl. o. S. 107 die Litteratur. Die Montanisten widersetzten sich der zweiten Busse, d. h. der Wiederaufnahme derer, die um schwerer Sünden willen aus der Kirche ausgeschlossen waren. Sie wollten eine Gemeinde von Heiligen darstellen und erkannten auch den Geist Gottes wirksam in den Propheten an. Tertullian, de pudicitia, c. 1, c. 21, will eine Kirche des Geistes per spiritales homines, im Gegensatze zu der Kirche als äusserem numerus episcoporum. Schon vor seiner montanistischen Zeit hat er, de poenitentia 7. 9. 12, für die, für die er eine zweite Busse zuliess, ein Sündenbekenntniss vor der Gemeinde, gründliche Reue und das consilium satisfactionis verlangt, worin die Anlage des Busssacramentes gegeben ist, nur dass nicht die Bischöfe als solche, sondern auch die Märtyrer das Recht der Wiederaufnahme in die Gemeinde hatten.

[3] Die Novatianer verweigerten die Aufnahme der lapsi in die Kirche.

[4] Vgl. Rolffs, das Indulgenzedict des röm. Bischofs Callist., Texte u. Unters., XI, 3. Callist. hat die der moechia Schuldigen in die Kirche aufgenommen und die Kirche mit der mit reinen und unreinen Thieren gefüllten Arche verglichen, Hippolyt. Ref. IX, 12. Unkraut und Weizen sollen zusammen bleiben. Mit dieser Anerkennung der persönlichen Unvollkommenheit der Kirche verband er die Vorstellung, dass der Bischof, auch wenn er sündige, selbst zum Tode, nicht abgesetzt werden könne. Man sieht, hier fällt das Gewicht auf die kirchliche Organisation.

grosses Gewicht gelegt wurde. Wie schon Ignaz auf die Einheit der Gemeinde im Bischof hingewiesen hatte, so legte besonders Callist unter Relaxirung der Busspraxis das Gewicht auf das Recht der Absolution seitens des Bischofs, und Cyprian[1] betonte die in den Bischöfen repräsentirte Einheit der Kirche. In der Einheit der Kirche fand man theilweise ihren ethischen Charakter repräsentirt, insofern diese Einheit auf dem die Kirche einheitlich beseelenden Liebesgeist beruhen sollte[2]. Zugleich aber stellt sich in der äusserlichen Organisation die Kirche als die einheitliche Macht[3] dar, die als solche erst die Volkserziehung gegenüber dem antiken Staat mit Erfolg in die Hand nehmen konnte, wenn sie auch eben deshalb von der Strenge ihrer Forderungen im pädagogischen Interesse nachlassen musste. Nachdem die Kirche den römischen Staat christianisirt, den Erdkreis erobert hatte, wurde sie auch die allgemeine Kirche, die universale katholische Kirche, was Augustin besonders hevorhebt. Diese universale, einheitliche Kirche konnte sich als Erziehungsanstalt natürlich nicht von dem Staate zurückziehen, wenn auch die Abendländer sich nicht wie die Orientalen dem Staate in kirchlichen Angelegenheiten unterwerfen wollten, sondern vielmehr ihrer praktischen Richtung gemäss, den Staat den kirchlichen Zwecken dienstbar zu machen suchten. Als die Eine, universale Kirche hatte sie auch in ihren Vertretungen die Unfehlbarkeit, um Dogmen machen zu können. Der Kirchenbegriff kam nun zur vollkommenen Ausgestaltung in dem letzten Streite, in welchem auf persönliche Reinheit im Interesse der Heiligkeit gedrungen wurde, im donatistischen. Hatte Cyprian[4], der in der Einheit der Bischöfe die Einheit der Kirche repräsentirt sah, noch darüber geschwankt, ob von der Ordination oder von der persönlichen Tauglichkeit die auctoritative Stellung des Bischofs abhänge, ob insbesondere die Amtshandlungen auch bei persönlicher Unheiligkeit Gültigkeit und Erfolg

---

[1] O. Ritschl, Cyprian v. Karthago, 1885. Peters, d. heil. Cypr., 1877. Cyprian legt das Hauptgewicht auf den Bischof, ecclesia in episcopo — episcopus in ecclesia ep. 69. Ihm muss gehorcht werden, ep. 55, Patr. lat. ed. Migne, T. IV, 510 f.

[2] Cyprian d. unitate eccl. vgl. ep. 52, T. III, S. 790. Qui nec fraternam caritatem, nec ecclesiasticam unitatem tenuit, etiam quod prius fuerat, amisit.

[3] De unit. eccl. c. 5. Quam unitatem tenere debemus maxime episcopi — episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur, ed Migne T. IV, S. 501 f.

[4] Cypr. ep. 68. 76. 52. 72. Addimus . . . si qui presbyteri qui in ecclesia ordinati fuerint et postmodum perfidi contra ecclesiam steterint, eos hac conditione suscipi, cum revertuntur, ut communicent laici, nec debere eos ordinationis arma retinere; oportet enim sacerdotes . . . integros et immaculatos esse. Vgl. meine Schrift Augustin, S. 283. 287 f.

hätten, so leugneten die Donatisten das Letztere. Allein Optatus v. Mileve[1] und besonders Augustin widersetzten sich mit aller Energie der donatistischen Richtung. Augustin giebt zwar den Donatisten soviel zu, dass die irdische Kirche nicht das corpus verum Christi sei[2], wenn man auf die ihr zugehörigen Personen sehe, dass in dieser Hinsicht die vollendete Kirche erst in der transcendenten Zukunft als die volle Gemeinschaft der Prädestinirten zu erwarten sei[3]. Aber auf diese Vollkommenheit der Kirche kommt es auch für die irdische Entwickelung nicht an, der es vielmehr als pädagogischer Anstalt für den Himmel charakteristisch ist, noch nicht die volle Scheidung der Personen durchzuführen[4]. Dagegen hat die Kirche ihre volle Ausrüstung für ihre irdische Aufgabe, indem sie einen organisirten Clerus besitzt, der als solcher mit Sicherheit die himmlischen Gnaden den Christen zukommen lassen kann; er hat durch die Ordination einen charakter indelebilis[5]; Augustin nennt die Ordination das sacramentum dandi baptismi. Diese Handlung ist in ihrer Gültigkeit gänzlich unabhängig von der Würdigkeit der Personen. Auch wer von der Einheit der Kirche zurücktritt, kann dieses Sacrament nie verlieren, es darf nicht wiederholt werden[6]. Hiedurch ist nun garantirt, dass der Priester unter allen Umständen in gültiger Weise als Repräsentant der Kirche die Gnade austheilen kann, wie sie in dem Sacrament der Taufe vor Allem verliehen wird. Er hat aber auch das Recht, das Opfer der Kirche darzubringen[7] und dadurch Gott gnädig zu stimmen, und zwar ist seine Handlung gültig, auch wenn er persönlich nicht würdig ist, wie auch die Ketzertaufe, wenn sie rite vollzogen ist, Gültigkeit hat. Die unpersönliche Gnade des metaphysischen absoluten Seins wird so auf sichere aber unpersönliche Weise mitgetheilt. Die Gnade ist an die Vermittelung der Priester gebunden und das allgemeine Priesterthum schliesst nicht aus, dass die Laien doch erst durch die Vermittelung der Priester den priesterlichen Charakter erlangen, wenn er allerdings auch innerhalb der Kirche von einer

---

[1] Vgl. die Stellen bei Optatus in meiner Schrift Augustin, S. 287 f.

[2] Doctr. chist. III, 32.

[3] Perf. just. § 35, ep. 93, § 31. 34.

[4] c. lit. Petil. I, 20. 22. 23. II, 23. 26. 47. III, 35—37. De unit. Bapt. c. 17. Unit. eccl. c. 25.

[5] De bono conjugali c. 24.

[6] Contr. ep. Parm. II, 13, § 28.

[7] Serm. 137, § 8. Wenn ein Laie tauft im Nothfalle, ist es aut nullum aut veniale delictum c. ep. Parm. II, 13, § 29.

Wirksamkeit der Gnade in den Gläubigen selbst redet, indem der in der Kirche wirksame Gottesgeist sich ihnen mittheilt. Ausser der Kirche ist kein Heil; ohne Taufe kann nach seiner Meinung Niemand selig werden, da sogar die ungetauft sterbenden Kinder der Seligkeit verlustig gehen. Die Seligkeit ist an die organisirte Kirche gebunden[1]. Diese Theorie hat einen stark dinglichen Zug, bei der Kindertaufe wirkt das Sacrament ex opere operato, wenn er auch den Ausdruck noch nicht hat[2]. Seine symbolische Auffassung vom Abendmahl läuft doch darauf hinaus, dass die Incorporation in die Kirche in demselben dargestellt wird. Ihm zerfliesst Christus gelegentlich mit der Kirche. Praedicat Christus Christum, Corpus caput. De spiritu Christi non vivit nisi Corpus Christi[3]. Das Opfer des Priesters hat die Bedeutung, dass durch die Vermittelung des opfernden Priesters, der allein opfern darf, der Einzelne der Kirche Incorporirte sich Gott als Opfer darbringt; der unus Christus wird geopfert, die Kirche, der Leib und das Haupt, und er geht auch dazu über, dass die Kirche für den Einzelnen, ja auch für Verstorbene durch ihr Opfer eintritt[4]. Wenn wir hier einen stark unpersönlichen Zug zu Gunsten der Gemeinschaft finden, so hebt zwar Augustin auch die ethische Bedeutung der Einheit der Kirche als Liebeseinheit hervor und meint, dass in ihr nur die Liebe erhalten werde. Allein auch dieser Gedanke wird sofort wieder zu Gunsten der Einheit der Organisation gewendet. Wer sich der Einheit der Kirche widersetzt, widersetzt sich der Liebe[5]; der Schismatiker ist schlimmer als der Häretiker. Dieser Satz ist im Gegensatz zu den Orientalen äusserst charakteristisch; ihm ist die Kirche nicht vor Allem Lehrkirche, sondern praktische Erziehungsanstalt, die einer einheitlichen Organisation bedarf. Auch die Einheit der Kirche wird so wieder äusserlich; auf die sichtbare, organisirte Einheit kommt Alles an, und so kommt Augustin auch hier wieder von der ethischen Liebeseinheit zu der metaphysisch-physischen Zwangseinheit

[1] Nur die Kirche giebt den Geist der Liebe, Epist. 173, § 6. In Johann. tract. 27, § 6. Pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata, petra tenet, petra dimittit, columba tenet, columba dimittit, unitas tenet, unitas dimittit. Bapt. contr. Donat. III, 18. IV, 17.

[2] Er hat den Ausdruck: obicem non ponere ep. 98, § 10. vgl. Bapt. c. Donat. IV, 23 pecc. mer. I, 20, § 28.

[3] Sermo 354, 1. De unit. eccl. 4. De pecc. mer. I, 31. In Johann. Tract. 26, § 13. 14. 15.

[4] civ. Dei X, 6. Enchir. 10. Serm. 172, § 2. Doctr. christ. III, 31.

[5] Epist. 173, § 6.

der Kirche — cogite intrare. Die so mit Sacramenten ausgestattete, heilige, allgemeine, d. h. die den Erdkreis beherrschende, Eine, d. h. äusserlich einheitlich organisirte[1] Kirche, welche den Einzelnen das Heil vermittelt, wird nun von ihm auch mit der civitas Dei identificirt. Sie hat ihre Geschichte, indem sie im Gegensatz steht zu der Civitas Diaboli. Die Kirche ist es, die an die Stelle des antiken Staates tritt. Er scheut sich nicht zu verstehen zu geben, dass der römische Staat, solange er nicht christlich war, der civitas diaboli zugehörte; die Staaten sind eben magna latrocinia, wenn sie nicht durch die wahre Gerechtigkeit bestimmt sind. Die Kirche als die wahre civitas Dei hat den Anspruch auf Herrschaft, sie tritt das römische Erbe an; sie hat ein absolutes Recht darauf, dass die feindlichen Mächte niedergeworfen werden. In dem Gottesstaat, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen realisirt wird, ist das einzige wahrhaft werthvolle Gute gegeben; ihm muss Alles untergeordnet werden. So wird das ganze ethische Leben der Kirche unterstellt. Alle Gerechtigkeit, die man nicht als Christ, d. h. als Glied der Kirche hat, ist werthlos. Der Staat, der für die terrena felicitas sorgt, ist eo ipso gottlos[2], wenn er nicht seine Macht der Kirche zur Verfügung stellt, wenn er nicht dem höheren Zweck sich unterordnet, den die Kirche vertritt, wo dieser höhere Zweck in Frage kommt[3]. Die Ehe[4] muss durch die Kirche geheiligt werden, das Eigenthum[5] durch eleemosynae. Kurz Augustin sieht, dass, wenn die Kirche einmal hauptsächlich die universale Erziehungsanstalt für den Himmel ist, sie eben deshalb auch diesem höchsten Zwecke Alles dienstbar machen muss. So endet auch hier die Ethik wieder in kirchlicher Weltbeherrschung, der nur die mönchische Zurückziehung von der Welt als das noch Höhere zur Seite steht. Augustin hat principiell die römische Auffassung der Kirche begründet; es entspricht dies der abendländischen Richtung, welche den Einzelnen noch in Abhängigkeit von der Gemeinschaft vorstellt und es

[1] Diese Einheit findet er übrigens noch nicht in dem Papstthum, sondern in der Einheit der Bischöfe. Aber der mittelalterliche Kirchenbegriff ist im Princip hier festgestellt. Er nennt den Petrus ecclesiae unicae typum Serm. 76, c. Jul. Pel. I, 4, § 13. Cyprian bezeichnet den römischen Stuhl als ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis orta est. ep. 55. Unitate eccl., T. IV, p. 500. Optatus v. Mileve, De Schism. Donat. II, 2.

[2] Civ. Dei IV, 4. XIV, 21. 23.

[3] Vgl. die Stellen in meiner Schrift Augustinus, S. 295—308.

[4] Nupt. et concup. I, 11. 17. Bon. conjug. 24.

[5] Civ. Dei I, 10, c. Jul. V, § 60. cfr. Enchir. 69.

zu einer persönlichen Heilsgewissheit nicht kommen lässt. Der Einzelne ist nicht im Religiösen, nicht im Sittlichen, nicht in der Erkenntniss selbstständig; denn auch sein Urtheil über Erkenntnisse macht Augustin von der Kirche insofern abhängig, als er einer einmal getroffenen Entscheidung der Kirche sich bereitwillig unterwirft. Ja er spricht gelegentlich den Satz aus: Evangelio non crederem, nisi me permoveret ecclesiae auctoritas[1]. Man sieht, dass die Auffassung vom Christenthum hier die ist, dass die Einheit Gottes und des Menschen sich in einem Reiche Gottes darstellen soll, das alle Interessen und die ganze Welt beherrscht. Die Welt soll für das Christenthum in römischem Geist erobert werden. Die Kirche ist es, welche die Versöhnung mit Gott und die Vereinigung Gottes und der Menschheit vollzieht, indem sie von dem göttlichen Geist, vom Geiste Christi erfüllt diesem Geist zur allgemeinen Herrschaft in den Menschen durch ihre pädagogischen Mittel verhilft[2].

Dass auf diese Weise die Kirche immer mehr staatlichen und juristischen Charakter gewinnen musste, versteht sich von selbst, wenn auch Augustin diese Seite selbst noch nicht so scharf herauskehrte. Nicht nur ihre Disciplin wurde immer eingehender ausgebildet, sondern auch ihre rechtliche Verfassung und gesammte Rechtsordnung. So hat Dionysius Exiguus den codex canonum ecclesiasticorum und die Decretalen der Päpste von Siricius bis Anastasius II (praeteritorum sedis apostolicae praesulum constituta) gesammelt Ende des 5. Jahrh.; die pseudoisidorischen

---

[1] c. epist. Manich. (Fund.) c. 5.

[2] Es waren zwar einige Stimmen, die sich dieser Entwickelung des Kirchenbegriffs widersetzten, so besonders Jovinian (vgl. über ihn: Harnack, die Lehre von der Seligkeit allein durch d. Glauben, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1891, 138 f.), der die innere und äussere Seite der Kirche unterscheidet. Ihrem inneren Wesen nach ist sie reine Gemeinde der Heiligen, und in dieser inneren Lebens- und Glaubensgemeinschaft sind alle gleich (Hieronym. adv. Jov. II, 18. 20. 27), daher er sich gegen die besondere Tugend des Mönchthums, gegen den Cölibat der Geistlichen, die Verehrung der Märtyrer richtete. Jovinian verwarf also von dem Princip des Glaubens aus die Ungleichheit in der Kirche, wie sie durch den Begriff des Erziehungsinstitutes und seiner Heilsvermittelung sich ergab, und hatte hierin einen Gesinnungsgenossen an Vigilantius, der seinen Kampf gegen das Mönchthum, Märtyrercult, Reliquienverehrung fortsetzte. Aber diese Bestrebungen hatten keinen weiteren Erfolg. Die Richtung der abendländischen Kirche liess sich damals nicht abändern; sie war zu mächtig und die Opposition dieser Männer nicht so principiell fundamentirt, dass sie auf die Dauer hätte der consequenten Durchführung der Principien des römischen Kirchenbegriffs mit Erfolg sich widersetzen können. Diese Fehler konnten erst überwunden werden, als grundsätzlich eine andere Bestimmtheit des christlichen Princips und mit ihm ein anderer Kirchenbegriff aufkam.

Decretalen sind aus dem 9. Jahrhundert[1]; sie vertreten die Tendenz, gegen die Metropoliten und Provinzialsynoden Roms Macht zu steigern. Ebenso aber sind sie auf die Steigerung der geistlichen Macht gegenüber der weltlichen gerichtet. Die Cleriker nehmen eine besondere Stellung vor Gericht ein. Kein Laie kann gegen sie zeugen. So wird die Kirche zu einer priesterlichen Rechtsanstalt, an welche die Versöhnung gebunden ist, die die Versöhnung mit Gott beständig erhält und erneut und nach unten hin die Gnade in dem Sacrament der Taufe und in der Sündenvergebung, die mit kirchlicher, erziehender Disciplin verbunden wird, vermittelt.

Wie stark transcendent diese Kirche gerichtet ist, wie sie im Gegensatz zu allem Natürlichen steht, das zeigt sich ganz besonders charaktechristisch in der Ausbildung der Abendmahlslehre. Es ist bei der geschilderten Entwickelung des Kirchenbegriffs natürlich, dass das Hauptgewicht auf die Ausbildung der Disciplin, der Rechtsordnung und der Sacramentenlehre fiel. Wenn Augustin noch die Ordination das sacramentum dandi baptismi genannt hatte, so trat weiterhin die Taufe gegen das Abendmahl in dem Maasse zurück, als die Kindertaufe allgemein wurde und nach der Taufe die Christen doch wieder für die nach ihr aufs Neue begangenen Sünden[2] neuer Gnadenmittel bedurften. So ist es völlig erklärlich, dass die Disciplin und das Sacrament der Absolution im Laufe des Mittelalters bei Weitem wichtiger wurde, ebenso aber auch, dass das Abendmahl in den Vordergrund trat, durch das die Versöhnung erneut werden konnte. Dem gab schon Gregor d. Grosse[3] Ausdruck, indem er nach dem Vorgang von Leo[4] die Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmal annahm und nun behauptete, dass wir durch die Darbringung des Opfers seines Leidens zu unserer Absolution seine Passion erneuern. Obgleich Christus in diesem Opfer nicht wieder stirbt, wird er doch in dem Mysterium des Opfers aufs Neue für uns geopfert und bei dem Worte des consecrirenden Priesters öffnet sich der Himmel[5]. Dass der sacramentale und sacrificielle Charakter bei der

---

[1] Vgl. über sie Julius Weizsäcker, Sybels histor. Zeitschrift III, S. 61 f. v. Noorden, ebendas. VII, 325 f. Ranke, Weltgeschichte VI, 1 S. 156 f.

[2] Hierin lag der Grund, warum man sich in der Kirche noch zur Zeit Constantins vielfach erst am Ende des Lebens taufen liess, um nicht wieder neue Sünden zu begehen.

[3] Vgl. über Gregor d. Gr. Lau, Gregor I., d. Gr., 1845.

[4] Vgl. Perthel, Papst Leo I. Leben und Lehren. Serm. 63, 7; Serm. 59, 2. ep. 156, 5. ep. 9, 2.

[5] Gregor. Dial. IV, 58. Debemus . . . quotidiana Deo lacrymarum sacrificia, quotidianas

realistischen Ansicht sich besser durchführen liess, ist zweifellos und der Tendenz, welche alles Natürliche gegen das Göttliche zurückstellte, gab in dem Centrum des Cultus den prägnantesten Ausdruck die Verwandelungslehre, wie sie von Paschasius Radbertus[1] † 865 vorgetragen und schliesslich kirchlich acceptirt wurde. In seinem an Karl den Kahlen gerichteten Werke liber de corpore et sanguine Domini hebt er hervor, dass Gottes Allmacht die Verwandlung vollziehe[2], die Elemente sind ihm nur noch die die Sinne täuschende Hülle. Figura videtur esse dum frangitur[3]. Derselbe Leib, der von Maria geboren wurde, wird im Abendmahl wieder mitgetheilt[4]. Diese Theorie fand keineswegs sofort Anklang; es ist aber interessant zu sehen, dass der vernünftige Widerspruch gegen diese Aufstellungen auf die Dauer absolut Nichts nützte. Wenn man eben einmal in der transcendentsupernaturalen Strömung sich befand, welche das Endliche, Natürliche zurückstellte und in dem Sacrament die directe Mittheilung des vergotteten Leibes Christi fand, so war die Ansicht die befriedigendste, welche dieser Strömung den adäquatesten Ausdruck gab[5]. Daher Ratramnus † 868, Rabanus Maurus † 856 mit ihrer besonneneren Ansicht nicht auf die Dauer durchdrangen, wenn Ratramnus das Wesen des Mysteriums darin sah, dass der Geist durch das Sichtbare zum Unsichtbaren hingelenkt werde, sodass die figura von der veritas zu unterscheiden ist[6], Rabanus Maurus[7] dahin sich

---

carnis ejus et sanguinis hostias immolare. Er legt dabei auch noch darauf das Gewicht, dass wir auch ipsi hostia sein sollen. Aber für uns wird das Opfer Christi wiederholt, iterum (unigenitus) immolatur. Dial. IV, 54. 55. Er selbst will durch eine 30tägige Messe der Seele eines Mönchs Ruhe verschafft haben.

[1] Ernst, die Lehre d. h. Pasch. v. der Eucharistie 1896.

[2] 3, 4. 8, 2.

[3] 2, 2.

[4] 1, 2.

[5] Man findet öfter in der Religionsgeschichte, dass eine mildere, relativ verständigere Ansicht von einer schrofferen, massiveren überwältigt wird. Der Grund davon dürfte in der Regel darin zu suchen sein, dass die letztere der Ausdruck der herrschenden Strömung ist und dass die Opposition doch nicht gründlich und principiell genug ist, um dieser ganzen Strömung zu widerstehen, wo dann die Opposition an einem einzelnen Punkte in der Regel nur der Anlass dazu wird, auch da der herrschenden Strömung einen consequenten Ausdruck zu geben.

[6] De corpore et sanguine Domini ad Carol. Calv. c. 16. Sub velamento corporei panis et corporei vini spirituale corpus Christi spiritualisque sanguis existit, die Gabe im Sacrament ist der geistliche Leib Christi. c. 59—70. Migne T. 121.

[7] Inst. cler. 1, 31, Migne T. 107, S. 316 f. epist. ad Egilem, T. 112, p. 1510 f. Dass das Fleisch, das von der Maria geboren ist, im Abendmahl gegeben werde, leugnet er.

aussprach, dass durch die sinnliche Aufnahme ein Uebersinnliches gewonnen werde — per visibile opus invisibilis ostenditur effectus — dass wie die leibliche Speise den Körper nähre, so durch die veritas sacramenti das ewige Leben gewonnen werde. Im elften Jahrhundert erneuerte Berengar † 1088[1] die Lehre des Ratramnus, wurde aber als heterodox verurtheilt und musste widerrufen[2]; die Ansicht seines Gegners Lanfrank † 1089, der die Transsubstantiation annahm[3], drang durch. Nur einige qualitates sollten von Brot und Wein bleiben, aber ihre Substanz sollte verwandelt werden. Natürlich war es dieser Ansicht leichter, das Messopfer in seiner vollen Geltung zu begründen, das Berengar bestritt. So wurde im Mittelpunkt des Cultus die Vernichtung des Natürlichen, der Elemente durch göttliche supernaturale Allmacht, eine naturhafte Wirksamkeit des Sacraments und ein beständiges Opfer des Leibes Christi durch den Priester, die sacramentale Versöhnung und Heiligung durch die Kirche in dieser Lehre fixirt. Schliesslich kam man dabei an, dass der Priester durch seine Consecration den Leib Christi mache, den er opfert und der ordo wird zu dem sacramentum conficiendi corpus Christi. So kann denn der Priester nach oben hin versöhnen, nach unten hin alsolviren[4]. Die Kirche ist Versöhnungs- und Erziehungsanstalt vermöge ihrer priesterlichen Organisation. Es zeigt sich übrigens hier, dass diese Lehre durchaus dem Cultus entspricht, insofern die kultischen Formeln in unmittelbarer Form darstellten, was in dogmatische Lehre umgeprägt wurde[5]; es spricht sich hier ferner auch das Bedürfniss aus, im Cultus

---

[1] Schwabe, Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlstreites, 1886. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter, I, 91 f. Schnitzer, Berengar v. Tours, 1890.

[2] Liber de sacra coena adv. Lanfrancum. Berengar wollte, dass die Elemente Brot und Wein bleiben, zugleich aber auch geistig Christi Leib empfangen wird. Die Ungläubigen empfangen bloss die Zeichen. Humbert setzte durch, dass Berengar zu Rom bekennen musste (1050), dass Christi Leib nicht bloss sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi, fidelium dentibus atteri. Gregor VII. stand zwar auf Seiten Berengars, konnte aber doch nicht hindern, dass dieser 1079 die substantielle Verwandlung noch einmal bekennen musste.

[3] Lanfranc, De eucharistiae sacramento, fordert, dass die Elemente in die essentia des Leibes verwandelt werden und nur die species rerum und einige qualitates übrig bleiben, damit man vor der rohen Speise nicht zurückschrecke und durch Glauben Verdienst habe. Auch er behauptet einmal wieder, diese Ansicht habe die Kirche des Erdkreises a priscis temporibus.

[4] Ueber diese Ausbildung der Lehre und Praxis in der Scholastik vgl. u.

[5] Vgl. z. B. die Gregorianische Messe und ihre Vorgänger. Der Canon missae der römischen Kirche rührt im Wesentlichen von Gregor her. Vgl. Lau a. a. O. S. 244 f.

beständig die Versöhnung gegenwärtig zu haben; die historische Seite der christlichen Religion, der versöhnende Tod Christi, wird durch diese Lehre zum wirksamen Prinzip in die Gegenwart erhoben; nur geschieht hier die beständige Versöhnung mit Gott im kirchlichen Handeln des Priesters; sie wird an die kirchliche Organisation gebunden. Diese Auffassung unterscheidet sich von der griechischen dadurch, dass nach ihr der Priester die Versöhnung durch das Machen des Leibes Christi und die Darbringung des Opfers nicht nur immer aufs Neue für Alle realisirt, sondern dass derselbe Priester zugleich die erziehliche Aufgabe dem Laien gegenüber durch die Absolution und die mit ihr zusammenhängende geistliche Führung zu erfüllen hat, während in der griechischen Kirche die Wirkungen der im Abendmahle uns zu Theil werdenden vergotteten Natur Christi unmittelbar auf Jeden übergehen und die Anschauung des Cultus das Verständniss des Mysterium der Gottmenschheit näher bringt. Doch diese Erörterungen führen uns schon in das Mittelalter hinein; ich habe hier nur vorgegriffen, um zu zeigen, wie die von Augustin begründete Ansicht von der Kirche und ihren Sacramenten in der Lehre vom Abendmahl ihre Consequenzen entwickelte; obgleich in gewisser Art Augustin selbst noch eine symbolische Lehre vertrat, wurde doch die stärkste realistische Verwandlungslehre in der Consequenz des Augustinischen Kirchenbegriffs ausgebildet: denn wenn die Kirche das Heil durch ihre sacramentale Institution vermitteln sollte, so war es nur natürlich, dass dieselbe sacramentale Auffassung, die Augustin von der Wirksamkeit der Taufe hatte, auch auf das Abendmahl ausgedehnt wurde, das doch auch Augustin schon als das Sacrament der Incorporation in die Kirche bezeichnet hatte, und dass diese Auffassung des Christenthums, nach welcher das Heil, d. h. die Einheit des Menschen mit Gott an die mit Sacramenten ausgerüstete Kirche in transcendenter, das Natürliche verkürzender Weise gebunden ist, schliesslich auch im Mittelpunkte des Cultus und der Lehre von diesem ihren geeignetsten Ausdruck finden musste.

2. Die Lehre von der Sünde und Gnade.

Der zweite Punkt von Bedeutung ist die Lehre von der Art, wie Gott dem Menschen sich mittheilt, d. h. die Lehre von der Gnade, die in dem Menschen wirkt, und von der Sünde, die durch die Gnade beseitigt werden soll. Hier ist es wieder charakteristisch, dass Augustin, der auch hier die massgebende Rolle spielt, auf die Bedeutung des

Willens gegenüber dem Erkennen hingewiesen hat, und zwar merkwürdiger Weise gerade indem er die völlige Ohnmacht des Willens und die Alleinwirksamkeit der Gnade behauptete und die Gnade wieder in die Kirche einmünden liess.

Im Abendland wurde die Sünde einmal schon für sich strenger beurtheilt; sodann aber kam hinzu, dass man auf den Zusammenhang der Menschheit ein grösseres Gewicht legte und so die Freiheit des Einzelnen durch den Zusammenhang der Gattung eingeschränkt wurde. Die Folge davon war, dass auch die Gnade stärker geltend gemacht wurde und auch hier wieder der Zusammenhang der kirchlichen Gemeinschaft die Abhängigkeit des Einzelnen steigerte.

Nach Irenaeus ist der Mensch auf Grund davon, dass Adam zuerst nur die Seele erhalten hatte, und dann erst den spiritus bekommen sollte, gefallen, und hat sein Leben verloren[1]. Gott nicht gehorchen ist sein Tod. Er betrachtet zwar auch den Menschen als einen Diener und Schüler des Teufels[2], hebt aber doch immer zugleich die Ueberwindung des Teufels durch Christus hervor und macht hauptsächlich den Teufel für die Sünde verantwortlich[3], wenn auch die Menschen in Folge von Adams Sünde der Strafe des Todes und dem Teufel verfallen sind[4]. Tertullian hat zwar nicht die Nothwendigkeit der Kindertaufe in Folge der Erbsünde angenommen und von der anima naturaliter christiana geredet, aber doch durch seinen Traducianismus der Theorie der Erbsünde Vorschub geleistet; er hat auch den Ausdruck vitium originis gebildet. Er meint doch, das Böse sei dem Menschen zur anderen Natur geworden, wenn auch die Freiheit dadurch nicht vernichtet sein und die Erbsünde den Kindern nicht zugerechnet werden soll[5]. Cyprian erkannte das angeborene Verderben, das contagium mortis antiquae an[6] und war aus

[1] Adv. Haeres. IV, 39. V, 12, 3.

[2] Adv. Haeres. V, 24, 3.

[3] III, 23. Der Mensch ist nicht selbst wegen der Sünde verflucht, sondern der Satan. V, 21—24.

[4] III, 23, 3. V, 12, 3. c. 19. In der letzten Stelle wird Eva und Maria in Parallele gesetzt.

[5] De bapt. 18. De anima 40. 41. De carne Christi 16. Die Sünde ist nicht im Fleische, sondern in der anima, der das Fleisch folgt. Obgleich aber die naturae corruptio alia natura ist, ist doch die Seele nicht so verdorben, dass nicht in ihr das bonum principale, divinum, germanum, proprie naturale ist. Das Erbe per traducem spricht er aber doch aus. De testim. animae. c. 3.

[6] De lapsis 33. Omnes qui ad divinum lavacrum Baptismi sanctificatione perveniunt, hominem illic veterem gratia lavacri salutaris exponunt et innovati spiritu

diesem Grunde für die Kindertaufe. Die Sündenvergebung ist aber nur in der organisirten Kirche zu haben. Arnobius erkennt nicht minder eine angeborene Schwäche an[1], wenn er auch leugnet, dass man durch die Erbsünde zum Sündigen gezwungen sei. Lactantius hat ebenfalls die Ueberzeugung von unserer Sündhaftigkeit, die er zwar auf unsere Entscheidung zurückführt, von der er aber doch sagt, dass sie die Folie des Guten sei, die in der caro ihren Sitz hat. Sie wird durch den göttlichen Zorn, durch die Furcht im Zaum gehalten und kann durch die lex, welche in persona in Christus als viva lex[2] erschien, überwunden werden, da unsere Freiheit doch nicht verloren ist. Hilarius erkannte ebenfalls die Erbsünde an, wir werden in Sünden empfangen[3]; aber er hält es für

---

sancto a sordibus contagionis antiquae iterata nativitate purgantur. Ep. 59. Das Kind kommt um so leichter zur Vergebung in der Taufe, quod illi remittantur non propria sed aliena peccata.

[1] Adv. gentes I, 27, quia proni ad culpas et ad libidinis varios appetitus vitio sumus infirmitatis ingenitae, patitur (Deus) se semper nostris cogitationibus concipi, ut dum illum oramus et mereri contendimus ejus munera, accipiamus innocentiae voluntatem et ab omni nos labe delictorum omnium amputatione purgemus. II, 64. 65.

[2] Instit. II, 13. Ex rebus diversis et repugnantibus homo factus est, sicut ipse mundus ex luce ac tenebris, ex vita et morte, quae duo inter se pugnare in homine praecepit, ut si anima superaverit, quae ex deo oritur, sit immortalis, si corpus vicerit animam ditionique subjecerit, sit in tenebris sempiternis et in morte. Das Natürliche ist, dass die Seele aus dem Himmel imperat, der Leib von der Erde (und dem diabolus) serviat. De ira Dei c. 15. Aus dieser Doppelnatur entsteht dem Menschen die Sünde. Hinc existit in hominibus naturae suae depravatio, ut esset necesse constitui legem, qua possent et vitia prohiberi et virtutis officia imperari. Ja wie er ausführt, ist Christus die viva lex, die uns zum Guten bestimmt (S. o. S. 164 f.) Gott hat das Böse zugelassen, ut et bonum emicaret, quod alterum sine altero (sicut saepe dixi) intelligimus constare non posse; ferner giebt das Böse Gelegenheit für die Offenbarung der ira Dei, der justitia, die die nothwendige Folie seiner Liebe ist. Explicavi simul Deum proposuisse bonum ac malum; et bonum quidem diligere, malum autem odisse. Die Theorie ist interessant, weil Augustin auch die göttliche justitia und misericordia neben einander denkt, und ebenfalls den Gedanken hat, dass das Böse dazu diene, die göttliche justitia zu offenbaren. Auch ist es parallel, wenn Augustin das Böse in der privatio sieht, weil der Mensch de nihilo factus est, und Lactanz den Grund des Bösen in der Caro findet, die von der Erde ist. In dem Augustinischen nihil ist auch ein dualistischer Rest s. u. Die Parallele trifft umsomehr zu, als auch Lactanz die Freiheit nicht ausschliessen will, die Augustin bei Adams Fall auch aufrecht erhalten hat, und der er vor dem pelagianischen Streit überhaupt einen grösseren Spielraum liess.

[3] Vgl. den Brief des Hilarius an Augustin (Augustini opera, T. II, ep. 226). Niemand ist ohne Sünde. Tract. in Psalm. 118. lit. V, 16. lit. IV, 2. Ps. 58, 4. Comment. in Matth. X, 23.

Sache unserer Freiheit, den Glauben anzufangen[1]. Dem der anfängt, giebt Gott das Wachsthum und die Vollendung. Am stärksten hat Ambrosius[2] die Erbsünde und den Verfall an den Teufel hervorgehoben, wenn er auch nicht die Freiheit gänzlich leugnen wollte. Kurz, man sieht, im Abendland war man mehr auf den Gattungszusammenhang in der Sündenlehre bedacht, und wenn man auch nicht die Freiheit gänzlich leugnete, so hatte man doch von der Entwickelung der vorchristlichen Welt eine weit mehr pessimistische Vorstellung als im Morgenlande und legte auf das angeborene sittliche Verderben und den Gattungszusammenhang ein grösseres Gewicht, während man im Morgenlande mehr die Verfinsterung des Verstandes und den Tod ins Auge fasste, aber die Freiheit des Willens auch im sündigen Zustande fast für selbstverständlich hielt. Die Richtung der griechischen Kirche und die der abendländischen stiessen in dem pelagianischen Streit zusammen und hier erst wurde der Gegensatz völlig deutlich, indem sich zeigte, dass auf der einen Seite wesentlich nur die Schwäche der Erkenntniss und der Irrthum hervorgehoben wurde, während auf der anderen Seite die falsche Willensrichtung und die Ohnmacht des Willens betont wurde. Die Bedeutung Augustins liegt hier nicht, soviel ich sehe, in seiner extremen Vorstellung von der absoluten Ohnmacht des Menschen, die er erst im Gegensatz zu Pelagius bildete und womit er sowieso auf die Dauer nicht durchdrang, sondern darin, dass er in dem Willen den Sitz der Sünde fand, dass er ebenso die Vereinigung Gottes und des Menschen in den Willen verlegte und demgemäss die Kirche als erziehende Macht auffasste und ihr die Beherrschung der Welt des Willens als Aufgabe stellte. Es entspricht diese Hervorkehrung des Willens seiner Grundanschauung; schon in der Trinitäts-

---

[1] Tract. in Ps. 118, Lit. XIV, 20. Es könne sich Niemand damit entschuldigen, dass er ungläubig bleibe cessante erga se Dei voluntate, vielmehr sei nur a Deo munus, in fide manendi, aber incipiendi origo sei a nobis. Voluntas nostra ex sese hoc proprium habere debet, ut velit. Deus incipiendi incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis, Lit. XXII, 4. Man kann frei wählen zwischen opes terrenae und Mandata Dei: unicuique via est proposita ad id, quod volet . . . et appetendi et agendi permissa libertas, et ob id uniuscujusque aut poena aut praemiis afficietur electio.

[2] De poenit. I, c. 3. Omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est. Er betont auch die Ohnmacht der Sünde; nur die Fähigkeit bleibt, das Heil aufzunehmen. De excessu Fratr. Satyri, L. II, comment. in Luc. I, § 10. VII, § 27. De fuga saeculi, c. 1. Vgl. meinen Augustin, S. 146f.

construction tritt der Wille hervor, ebenso in der Prädestination, nicht minder, wenn er die kirchliche Einheit auf die Liebe, den Willen zurückführte und ebenso die Liebe als den sittlichen Grundzustand des Einzelnen ansah. Doch betrachten wir den Gegensatz des Augustin und Pelagius etwas genauer!

Pelagius[1] mit seinen Schülern Caelestius, Julian v. Eclanum u. A. vertreten zwar mit der Anerkennung der Willensfreiheit die Ansicht der orientalischen Kirche, wie sie z. B. ein Chrysostomus[2] schon ausgesprochen hatte; aber sie steigerten ihre Ansicht doch einseitig von der deistischen Voraussetzung aus, der gemäss sie Gott und Mensch innerlich einander ganz fremd vorstellten. Der Grundgedanke des Pelagius war der, dass der freie Wille als Geschenk Gottes zu betrachten, aber in jedem Momente vollkommen frei sei, als aequilibrium sich nach der einen oder anderen Seite zu entscheiden[3]. Diese Ansicht ist wesentlich anders als die des Origenes. Denn nach diesem hatte der Mensch von vorne herein in seiner ratio Empfänglichkeit für den λόγος und seine Freiheit bestimmte nur über die verschiedenen Grade dieser Empfänglichkeit. Pelagius dagegen sieht den Willen nur als aequilibrium an, der sich stets für oder wider das Gute entscheiden kann, d. h. dieser Wille ist innerlich Gott fremd. Diese Ansicht führte Pelagius nun mit Bezug auf die Sünde und Gnade durch. Die Sünde ist nach ihm nicht von Adam auf das Geschlecht vererbt, die Kinder werden also nicht mit Sünde geboren[4], der Tod kann also auch nicht Strafe sein, sondern ist mit der Schöpfung Adams[5] gegeben, worin er von der Ansicht der griechischen Kirche ab-

---

[1] Vgl. Klasen, die innere Entwickelung des Pelagianismus, 1882. Rotmanner, Augustinismus, 1892. Meine Schrift Augustinus. Wiggers, pragmatische Darstellung des Augustinismus u. Pelagianismus, 1821, 33.

[2] Vgl. Förster, Chrysostomus, S. 79 f. Das von Adam stammende Verderben im Tode kann zum Antrieb der Sünde werden. Erbsünde kennt er aber nicht. Vielmehr behauptet er die formale Freiheit. Homil. I in epist. ad Philip. c. 1, § 3. ad. Phil. c. 2. Homil. 8, § 1, erklärt er den Satz Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν so: ὅταν θελήσωμεν, αὔξει τὸ θέλειν ἡμῶν λοιπόν. In ep. ad. Rom. Hom. 16, § 9, § 7 u. 8. Hom. 10, § 1. Nach Homil. 13, § 1 hat der Mensch mit dem sterblich gewordenen Leibe ἐπιθυμία, ὀργή, λύπη. Aber αὐτὰ μὲν οὐκ ἦν ἁμαρτία· ἡ δὲ ἀμετρία αὐτῶν μὴ χαλινουμένη ist Sünde.

[3] August. op. imp. I, 78. Pel. ad Demetr. 3.

[4] Opus imp. III, 14. 19. Augustin suchte die Ehe trotz der mit ihr verbundenen Concupiscenz zu retten. Pecc. orig. c. 37. c. 6. Pelag. sah in der concupiscentia keine Sünde, op. imp. VI, 5—7, 16.

[5] Op. imp. VI, 16.

wich. Die Sünde ist vielmehr einzelne That des einzelnen Willens und der Einzelne behält auch, wenn er gesündigt hat, seine Freiheit, da er sich immer wieder zum Guten erheben kann. Es hat vor Christus sündlose Menschen gegeben[1]. Der Zusammenhang der Sünde ist nur hergestellt durch das Beispiel, die Nachahmung und die Gewohnheit, die aber Keinen zur Sünde nöthigen[2]. Für die Gnade bleibt hier nur wenig übrig; einmal stammt von ihr das Vermögen zu wollen[3] und dieses erhält sie. Sodann aber giebt er auch eine Unterstützung des Willens[4] zu; Gott bezeugt sich gnädig durch die Offenbarung seines Willens, durch Lehre, durch Christi Gesetz und Beispiel[5], durch Prüfungen. Aber das Wollen bleibt immer unsere Sache. Den Zusammenhang der Menschen untereinander dachte er nur lose und den Zusammenhang der einzelnen Willensentschliessungen beachtet er kaum; aber ebensowenig erkannte er eine wesentliche Beziehung des Willens auf das Gute. Der freie Wille kann sich für oder gegen Gottes Gebot entscheiden; seinem innersten Wesen nach ist es ihm fremd. Wie der Tod nicht aus der Sünde stammt, so hatte dann natürlich auch Christi Auferstehung keine Bedeutung für die unsrige.

In dieser Ansicht sind mehrere Factoren zu beachten, denen sich Augustin widersetzt. Einmal ist das Verhältniss des Willens zu Gott in Betracht zu ziehen; sodann das Verhältniss des Willens zu dem Zusammenhang der Gattung und der Gemeinschaft; endlich das Verhältniss zur Natur. Im Verhältniss zu Gott bleibt Pelagius bei der Willkür stehen, in Folge davon bei dem Deismus; den Zusammenhang der Gattung hebt er nahezu auf und isolirt jeden Ichpunkt des Wollens; den Zusammenhang der menschlichen Natur beachtet er auch nicht, insofern er weder die Continuität der menschlichen Natur genügend berücksichtigt, die ein beständiges aequilibrium unmöglich macht, noch den Zusammenhang zwischen Seele und Leib.

Augustin[6] stellt sich ihm in allen drei Beziehungen entgegen; man

---

[1] Augustin. pecc. mer. II, 12. 13. 20 spirit. et litera c. 2. nat. et grat. 7, 8. grat. Christ. 4, 5.

[2] Cfr. Augustin, De gratia Christi, c. 39, § 43. Pelag. ad Demetr. c. 8. Pecc. mer. I, 9. 9.

[3] August. de gestis Pel. 10, 22.

[4] Gratia Chr. 26. 27.

[5] Ep. ad Demetr. 8 f. Aug. pecc. orig. 26, 30.

[6] Ueber Augustin vgl. Landerer, das Verhältniss von Gnade und Freiheit, Jahrb. f. deutsche Theologie 1857. Reuter, Augustinische Studien, deren Bedeutung übrigens vielfach übertrieben wird. Rottmanner, Augustinismus. Scipio, des Aur. Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel, 1886. Mein Augustin, 113 f., 162 f., 232 f.

muss indess zugeben, dass Augustin erst im pelagianischen Streit seine stricte Sünden- und Gnadenlehre durchgeführt hat, und darf auch nicht übersehen, dass bei ihm ebenso der Zusammenhang der Gemeinschaft wie das Verhältniss zu Gott von Bedeutung ist. Augustin sieht den Unterschied der Welt von Gott in dem minus esse gegenüber dem summe esse. Die Creatur hat nur soviel Realität als sie an dem göttlichen Sein Antheil hat[1]. Adam hat sich nun vermöge der Freiheit seines Willens von dem summe esse zu dem minus esse gewendet[2]. So hat er eine Verminderung seines Seins erfahren, die er selbstverständlich nicht ersetzen kann; denn alles Sein kommt von Gott. Die Sünde ist Privatio des Seins, deficere[3]. Sie ist ein Abfall des Willens, ein amor perversus, nicht zunächst ein Mangel der Intelligenz. Der Mensch hat sich abgewendet von dem Höchsten und statt der Abhängigkeit eine falsche Selbstständigkeit gesucht, indem er das adjutorium, das ihm Gott gab, um Gottes Gebot zu erfüllen, nicht annahm[4]. So ist die Sünde zugleich pervers, ein amor inordinatus, superbia. Diese Auffassung stimmt aber ganz mit der anderen zusammen, dass die Sünde privatio des Seins ist; denn er wendet sich ja zu dem minus esse von dem summe esse. Hienach ist nun selbstverständlich, dass die Sünde Unfreiheit[5] zur Folge hat, die eben in Ohnmacht besteht; die Strafe der Sünde ist die Sünde selbst, die sich in einer Verringerung der Intelligenz und vor Allem des Willens zeigt, in der concupiscentia[6], ebenso in dem leiblichen und geistigen Tode[7] und Verfallensein an den Teufel. Diese Strafen sind

---

[1] Civ. XII, 2—5. XIX, 13.

[2] Er konnte aber auch im guten Urstande nicht frei das göttliche praeceptum erfüllen, ohne ein göttliches adjutorium, das Gott ihm auch gab; ohne ein solches hätte er gar nicht gut bleiben können. Wenn er mit demselben gefallen ist, so ist seine Schuld um so grösser. In diesem Adjutorium steckt der Ansatz zum donum superadditum, corr. et gratia 11, § 32. De nat. et grat. 48. Enchir. 23. 24.

[3] Civ. Dei XIV, 11. XII, 6. 7.

[4] Superbia, die sich von der Quelle des Seins abwendet. Pecc. mer. II, 19. Enchir. 23. c. 12, bonum minui malum est c. 11. Die Sünde ist amor inordinatus. Die Sünde als Hochmuth ist bei Augustin privatio, weil ein Sichwenden zu dem minus esse. Das Böse ist nicht an sich, sondern nur an einer Essenz civ. XII, 3, ipsum extolli jam dejici est, civ. XIV, 13. Auf die formale Willensfreiheit legt Augustin dabei nur so viel Gewicht, um Adam die Sündenschuld zuschieben zu können. Enchir. 105. 106. corr. et gratia c. 10. 12.

[5] De perf. justitiae c. 4, op. imp. VI, 14.

[6] Op. imp. VI, 17. Die Blindheit und die violentia concupiscentiae sind non tantum peccata sed etiam poenae peccatorum.

[7] Der leibliche Tod (Leiden, Schmerz) ist eine Folge der Schwäche, Pecc. mer. 1, 16.

ebenso natürliche Folgen der Sünde, wie Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit, die die Schuldigen auf diesem natürlichen Wege bestraft. Die Schuld[1] der Sünde wird von Augustin wesentlich nur auf die Strafe bezogen, aber nicht für sich fixirt. Die Seinsminderung, die sich in all diesen Folgen offenbart, kann natürlich nur durch das höhere Sein gehoben werden. Das Wesen der Sünde ist also privatio und superbia zugleich. Sie ist darum privatio, weil sie als superbia Abfall von der absoluten Realität ist; und weil sie als superbia Ueberschätzung des minus esse ist, ist sie privatio. Die Folgen der Seinsminderung in der völligen Ohnmacht, in der völlig hülflosen Zuständlichkeit der Sünde, in der Concupiscentia, im Tode sind selbstverständlich und es versteht sich ebenso von selbst, dass hier nur die Gnade helfen kann. Hiezu kommt nun aber der Zusammenhang der Gattung. Es ist wieder natürlich, dass von Adam mit seinem verminderten Sein auch nur Wesen abstammen können, die in ihrer Seinskraft gemindert sind[2], Wesen die dem Tod verfallen sind, ja die ihrer ganzen Richtung nach auch an der geistigen Privation Theil haben. Der Mensch hat keine Freiheit mehr nach dem Falle Adams[3].

Er hat auch die Schuld Adams[4] mit geerbt. Durch den natürlichen Zusammenhang ist er der Strafe, dem Verderben, der Gewalt des Teufels verfallen. Jeder Mensch hat als Kind Adams schon von Geburt an[5] seine

---

Der Schmerz ist testimonium boni adempti civ. XIX, 3. Enchir. 24, Die Strafen können nicht bis zur Vernichtung fortschreiten, auch nicht der geistige Tod, die abalienatio a Deo, der nur die höchste Steigerung der Sünde selbst ist, Enchir. 113. Die natura, an der die Strafe vollzogen wird, ist als natura immer noch gut, da diese von Gott ist. Das gilt auch vom Teufel, civ. XIX, 13. Es ist ferner nur natürlich, dass der Mensch wegen seiner Schwäche der natura fortior dem Teufel verfällt, pecc. orig. c. 4, Trin. XIII, 12. Die göttliche Gerechtigkeit offenbart sich in all diesen Strafen auf natürlichem Wege, was mit Augustins Auffassung von Gottes Unveränderlichkeit zusammenhängt. Trin. V, 6. XIII, 16, ira Dei nihil aliud est quam justa vindicta, civ. XV, 25. Diese vindicta vollzieht sich in der Weltordnung.

[1] Die Schuld ist wesentlich die Schuldhaft an den Teufel, Trin. XIII, 11—15, und das Schuldbewusstsein ist nicht direct auf Gott bezogen, sondern auf die Strafe, ist timor poenalis. Pecc. mer. II, 31. 33, judicii reus sagt er, corr. et grat. 10, § 28.

[2] Mit der Zeugung geht die Sünde über auf die Nachkommen, pecc. orig. 32—37, civ. Dei XIII, 3. 14.

[3] Nat. et gr. c. 49.

[4] Enchir. 48, Pecc. orig. 32. 39. Nupt. et conc. I, 24. Damnatae originis propagatio nos damnat. Alle sind judicii rei. corr. et grat., c. 10, § 28.

[5] Ehe überhaupt Beispiel und Gewohnheit wirken kann, ist das Kind sündig. Pecc. mer. I, 36. 37. Pecc. orig. c. 40. c. 29, universa massa perditionis facta est possessio perditoris.

Freiheit eingebüsst und kann nur durch die göttliche Gnade mit neuer Seinskraft versehen werden, so dass sich sein Wille nicht mehr von dem summe esse zum minus esse richtet, sondern wieder von göttlicher Geisteskraft erfüllt ist. Die Sünde beruht auf einem amor inordinatus, der aber in der That, weil auf das minus esse gerichtet, eine Privation der Seinskraft ist, die nur mit göttlicher Hülfe hergestellt werden kann, da alles Sein von Gott kommt. Sonach ist die Sündentheorie Augustins einseitig religiös und einseitig metaphysisch, ja als Erbsünde selbst physisch bestimmt. Freilich sucht er mit dieser metaphysischen Ansicht doch das ethische Moment zu verbinden. Denn um nicht die Nachkommenschaft Adams gänzlich nur auf eine von ihnen nicht verschuldete Seinsverminderung zu reduciren, die lediglich Erbe ist, so dass auch die Sünde als Erbsünde mehr als ein nicht verschuldetes Uebel erscheinen muss, hat Augustin die Meinung ausgesprochen, dass Alle in Adam gesündigt haben[1], eine Vorstellung, die an die neuplatonische Weltseele erinnert, in der andere Seelen eingeschachtelt sind. Wenn er hiedurch eine persönliche Schuld der Einzelnen begründen will, so fehlt dazu doch gerade das persönliche Moment. Ebenso aber sucht Augustin auch eine ethische göttliche Eigenschaft im Verhältniss zur Sünde herauszukehren, die Gerechtigkeit. Weil alle Menschen sündig sind, sind sie alle eine massa perditionis, und wenn sie zu Grunde gehen, so offenbart sich gerade darin die göttliche Gerechtigkeit[2]. Allein auch hier leidet diese ethische Eigenschaft Gottes unter der metaphysischen Betrachtungsweise der Sünde. Denn schliesslich werden alle Nachkommen Adams ohne ihre persönliche Schuld gestraft, da ihre geminderte Seinskraft, ihre concupiscentia ererbt ist und sie auch nichts dafür können, dass sie zur Strafe als kleine unbewusste Kinder auf die Welt kommen. Uebrigens hat Augustin seine Lehre von der Sünde doch so zu bestimmen gesucht, dass noch ein Anknüpfungspunkt für die Gnade bleibt. An die natura kann die Gnade anknüpfen; der Mensch steht in dem status peccati regnantis[3]. Nicht mit eigenen Kräften, aber durch die Gnade, kann seine Intelligenz erleuchtet, durch den heiligen Geist sein Wille umgewandelt werden. Die natura ist immer gut, so weit sie natura ist, wenn auch sauciata[4].

---

[1] Civ. XIII, 14. Corr. et grat. 6.

[2] Praedest. sanct. 8 § 16.

[3] De gen. ad lit. X, 12.

[4] Pecc. mer. II, 18. Nat. et gr. 34. 54. Spir. et lit. 27: non per naturam negata est gratia, sed per gratiam reparata natura.

Geradeso wie die Sündentheorie ist auch die Gnadentheorie Augustins überwiegend metaphysisch-religiös ausgebildet. Da der Mensch vollkommen unfrei ist, so thut die Gnade alles Positive von Anfang bis zu Ende. Sie ermöglicht die Busse, sie schafft, dass wir wollen können, belebt unseren Willen[1]; von ihr stammt das donum perseverantiae[2]. Von Anfang bis zu Ende thut die Gnade Alles, freilich in den Formen unserer Intelligenz und unseres Willens. Aber trotzdem ist es die Gnade, die den Menschen zur Umkehr bewegt, die seinen Verstand erleuchtet, seinen Willen bestimmt; es ist der göttliche Liebesgeist, der die Liebe entzündet und auf den letzteren legt er das Hauptgewicht[3]. Wir sind unfähig selbst etwas zu thun. Diese mystischen Ausführungen Augustins würden aber vollkommen missverstanden, wenn man nicht zugleich hinzunähme, dass nur in der Gemeinschaft und durch die Vermittelung der Gemeinschaft die Gnade wirkt. Die ungetauft sterbenden Kinder sind deshalb verdammt[4]; die Erwachsenen bedürfen aber ebenso der Gemeinschaft der Kirche, in welcher der göttliche Liebesgeist wirksam ist. Wenn die Gnade in ihnen wirkt, so ist diese Wirksamkeit durch die Kirche vermittelt; wer an dem corpus Christi Theil hat, wird allein des Liebesgeistes theilhaft[5]. In naiver Weise ist bei Augustin die

---

[1] Die Gnade macht aus Nichtwollenden Wollende. Enchir. 31. 32, totum Deo detur . . . nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit. Spir. et lit. 34. 32, volens credit aber ipsum velle credere Deus operatur.

[2] Vgl. die Schrift de dono perseverantiae.

[3] Gerade gegen Pelagius wird der Wille betont, die Intelligenz, die Erkenntniss des Gesetzes nützt nichts. Grat. Christi 30, § 32 c. 41. Auf die Inspiration des Willens kommt Alles an, da, quod jubes Spir. et lit. 13, § 22, c. 9. Perf. just. 7. Grat. Chr. c. 6. 25. 47.

[4] Selbst die Kinder christlicher Eltern, corr. et grat. 8, § 18.

[5] Hier kommt das corpus mysticum Christi in Betracht. Freilich hat Augustin viele Stellen, in denen er einen mystischen Glauben kennt, z. B. habeto fidem et tecum est, quem non vides Serm. 235, 3. 131, 2, er nimmt vor Allem das Wirken Gottes im Willen an, und zwar interna et occulta, mirabili et ineffabili potestate operatur Deus in cordibus hominum non solum bonas revelationes sed etiam bonas voluntates de grat. Chr. c. 24. Diese Mystik scheint die Vermittlung der Kirche auszuschliessen. Doch hat Augustin vielmehr gemeint, dass gerade in der Kirche der der göttliche Liebesgeist dem Einzelnen zu Theil werde. Epist. 173, § 6. Liebe wirkt Geist nur in der Kirche, wenn er auch andere Gaben ausser ihr giebt. De diversis quaest qu. II, qu. I, § 10, c. lit. Petil. II, § 172. Die Gläubigen werden mit Christus unus Christus pecc. mer. I, 31. Seine Mystik geht mitunter auf unmittelbare Gemeinschaft mit Christus, aber doch nicht so, dass nicht doch Christus mit seinem corpus mysticum unus Christus ist. Vgl. meine Schrift Augustin S. 233f. S. o. S. 246. Dagegen ist allerdings dieser mystische Glaube und diese mystische Gemeinschaft zu unterscheiden von

Alleinwirksamkeit der Gnade als mystische in dem Einzelnen und die Vermittelung der Kirche verbunden. Dass Augustin die Wirksamkeit der Gnade mit der Kirche, dem in ihr waltenden Geiste in Beziehung setzt, kann man schon daraus ersehen, dass es ihm um persönliche Heilsgewissheit nicht zu thun ist[1]. Er hebt es im Gegentheil als werthvoll hervor, dass der Einzelne Nichts von seiner Erwählung wisse, damit er nicht träge werde, und sich um sein Heil Mühe gebe, dass er sich im Guten anstrenge. So soll also doch wieder Jeder zugleich durch seine Thätigkeit das Heil verdienen, insbesondere durch gute Werke besonderer Art, eleemosynae[2], wenn dieses Verdienst auch gänzlich auf göttlicher Gnade ruht, Gott sein eigenes Werk belohnt[3]. In dieser Betonung guter Werke ist nun aber auch schon der Zusammenhang mit der Kirche gegeben, denn sie ist es, die diese guten Werke vorschreibt; sodann aber ist es schliesslich auch die kirchliche Gemeinschaft, durch die der Einzelne sich beruhigen kann, insofern sie durch ihre Sacramente, insbesondere Taufe und Abendmahl, das Mahl der Incorporation in die Kirche, mit dem auch das versöhnende Opfer der Kirche verbunden ist, den Einzelnen an dem göttlichen Liebesgeist betheiligt, der sie beseelt.

Diese Gnadenlehre bringt es also nicht zu einer vollen Persönlichkeit des Christen. Vielmehr erweist sich einmal die unpersönliche Gnade in der Mittheilung metaphysischen Seins, in der Steigerung des Seins des in seiner Seinskraft geminderten Sünders in Form des Willens. Daher kann der Einzelne Nichts machen und muss Alles von der Gnade erwarten. Andererseits aber wirkt die Gnade durch die Gemeinschaft der Kirche und der Einzelne ist auch hier abhängig, theils von ihren Sacramenten, theils von ihrer pädagogischen Beeinflussung. Andererseits aber will Augustin doch den ethischen Charakter der Persönlichkeit zur Geltung bringen, und so legt er dann doch wieder das grösseste Gewicht auf die Bethätigung der Liebe und erkennt an, dass wir verdienstliche Werke thun können, die

---

dem historischen Glauben an Christi Verdienst und von dem pädagogischen Einfluss der Kirche; beides hat aber Augustin nicht vermittelt. S. meine Schrift Aug. 183 f.

[1] Corr. et gr. 9, § 24. 13, § 40. Praed. sct. 11. Don. pers. 13, § 33. Der aus der Heilsungewissheit folgende timor ist saluberrimus.

[2] Perf. just. 9, c. 11, § 24. Pecc. mer. II, 4. Enchir. 71, civ. XXI, 27. De bono conjug. 23. 24.

[3] De grat. et lib. arb. 6, § 15. Corr. et gr. 7, § 13. Don. pers. 2, § 4. Pecc. orig. c. 24.

Gott belohnt, wenn er freilich auch hinzufügt, Gott belohne in solchem Falle sein eigenes Werk in uns[1]. Ebenso zeigt sich aber auch von Gott angesehen in seiner Gnadenlehre einmal die unpersönliche Gnade, die dem metaphysischen Sein Gottes entspricht, andererseits aber doch wieder der göttliche Gnadenwille, die göttliche Liebe, das ethische Element. Das ist um so beachtenswerther, als Augustin auf die Gnadenwahl des unveränderlichen Gottes oft ein solches Gewicht legt, dass für die Erwählten, deren Erwählung absolut feststeht, die kirchliche Heilsvermittelung überflüssig werden könnte[2], was mit seiner mystischen Geistesinspiration stimmen würde. So würde durch die Prädestination die Selbstständigkeit der Person mehr zur Geltung kommen, wie denn auch die Kirche Gemeinschaft[3] der Prädestinirten wird. Aber diese Position wird wieder dadurch verdorben, dass diese Liebe Gottes sich als absolute freie Gnadenwahl zeigt, also nicht von Willkür frei ist, da er ganz ohne irgend welchen Grund auf Seiten der Menschen die Einen erwählt, die Anderen dem Verderben überlässt; so ist es im Grunde Gottes willkürliche Macht, die über allen anderen Eigenschaften steht; Gottes einfaches Sein offenbart sich in der Welt als Gerechtigkeit und Liebe je nach der Beschaffenheit der Weltwesen, eine Beschaffenheit, die zuletzt wieder auf den göttlichen Rathschluss, auf seinen Willen zurückgeführt wird[4]; und in diesen ist doch die Kirche auch als corpus mysticum Christi mit aufgenommen, das die Einzelnen umfasst.

---

[1] Augustin hat die Heiligung und Rechtfertigung noch nicht in klares Verhältniss gesetzt. Die Aufhebung der Schuld ist die remissio peccatorum; aber ihm kommt es hauptsächlich darauf an, dass die Gnade in uns wirksam sei, vor Allem auf die Liebe. Die remissio peccatorum wird bei Augustin mehr bezogen auf den Erlass der Strafe, die durch die Schuld verdient ist, insbesondere auf die Befreiuung aus der Schuldhaft des Teufels und Todes, Trin. XIII, 11—15. Pecc. mer. I, 32. II, 30. 31. Pecc. orig. c. 40, die durch Christi Tod zu Stande gekommen ist; er hat sein Blut als Lösegeld dem Teufel gegeben, der der Vertreter der göttlichen Gerechtigkeit ist. Trin. XIII, 15. Die Befreiung von der Sünde durch die Liebe, die uns der göttliche Geist einpflanzt, steht im Vordergrund. Diese ist zwar als Grundrichtung aufgefasst. Aber Augustin unterscheidet doch wieder peccata mortalia und venialia und redet von einzelnen verdienstlichen Werken, weil er keine Heilsgewissheit kennt und deshalb kein festes Centrum der Persönlichkeit hat.

[2] Corr. et gr. § 23. Die praesciti praedestinati sind nondum renati, ja nondum nati jam filii Dei et perire non possunt. § 35 futura jam fecit. Ehe er sich bekehrt, ist der Erwählte schon filius pacis, § 46.

[3] Bapt. V, 27.

[4] Die Menschen sind noch nicht Selbstzwecke für Gott, sondern Mittel für seine Offenbarung, die Offenbarung der justitia oder misericordia. Don. pers. 8, § 18. Euchir. 100. Civ. Dei XIX, 13 f. XIV, 11. Diese Offenbarung ist in letzter Instanz

Augustins Theorie ist der Grundrichtung nach einseitig methaphysisch insofern bei ihm die Sünde ein Seinsverlust, wenn auch ein nicht sein sollender, eine Privation ist und die Gnade Alles wirkt, und sie fasst den Menschen einseitig als Glied der Gattung auf, insofern die Sünde ein natürliches Erbe ist und die Gnade nur in der Gemeinschaft der Kirche und durch ihre Vermittelung erreicht wird. Pelagius dagegen isolirt den Einzelnen und kennt nur seine formale Freiheit. Gott und Mensch stehen einander innerlich fremd gegenüber, der Mensch ist frei, dem göttlichen Gesetz, dem göttlichen Willen zu folgen, wenn er nur die rechte Erkenntniss dieses Willens hat. Augustin dringt auf die metaphysische Einheit Gottes und des Menschen zu Ungunsten der menschlichen Selbstständigkeit. Er will alles von der göttlichen Gabe abhängig machen. Pelagius betont die Wahlfreiheit als aequilibrium, die ihrem Wesen nach nur formale Willkür ist. Eben daher ist es auch nach Pelagius nicht nöthig, dass die Gnade auf den Willen einwirkt. Nur die Lehre und das Beispiel, das die Intelligenz beobachtet, ist von Bedeutung. Wenn die Intelligenz klar ist, kann der Wille das Gute thun. Augustin weist darauf hin, dass der Wille des Menschen ohnmächtig sei, dass ihn die Gnade beleben müsse; ihm ist es um eine gute Grundrichtung zu thun. Er ist ebenso für die Continuität des Einzelnen mit sich und für die Continuität der Gattung, wie Pelagius geneigt ist, die einzelnen Handlungen und die einzelnen Menschen zu isoliren. Er ist ebenso für die Wirksamkeit Gottes im Menschen, wie Pelagius für die selbstständige Action des Menschen; er geht an die Grenze pantheistischer Unselbstständigkeit, wie Pelagius an die Grenze deistischer Selbstständigkeit des Menschen. Deshalb wird man als das Wesentliche der Theorie Augustins anerkennen müssen, dass er den göttlichen Geist im Willen wirksam denkt, wie denn auch die Kirche pädagogisch den Willen erzieht und die Gnade durch die Sacramente dem gefallenen Menschen seine Seinskraft wiedergiebt. Für Augustin ist das Christenthum Willensreligion, und zwar gerade deshalb, weil er den Willen des Menschen als ohnmächtig ansieht, also die

---

die Offenbarung göttlicher Harmonie. Das ästhetische Element überwiegt das ethische. Gott will nicht, dass Alle selig werden, obgleich er es machen könnte. Euchir. 98. Civ. XII, 27. Wie das Böse der Harmonie der Welt dient (Euchir. 11), so auch der Offenbarung der göttlichen Harmonie der justitia und misericordia. Civ. XXI, 12. civ. XIV, 11; Enchir. 96; civ. XI, 18: neque enim Deus ullum non dico angelorum sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescivisset, nisi pariter nosset, quibus eos bonorum usibus commodaret atque ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdum quasi antithetis honestaret.

göttliche Gnade eben den Willen beleben muss, während für Pelagius der Wille an sich indifferent ist, er sich frei bethätigen kann, wenn ihm nur die rechte Einsicht zu Gebote steht. Daher legt er auf die Lehre, insbesondere auf die Erkenntniss des göttlichen Gesetzes, so grosses Gewicht. Augustin hat zwar noch eine abstracte Vorstellung von der Gnade; aber insofern steht er doch mehr auf dem Standpunkt des Evangeliums, als er die Wirksamkeit Gottes im Menschen als belebende Kraft des Willens auffasst, während Pelagius mehr den gesetzlichen Standpunkt vertritt.

Freilich dürfen wir nicht übersehen, dass auch bei Augustin ein völliges Ineinander des Religiösen und Ethischen, eine volle Gemeinschaft mit Gott nicht erreicht wird. Vielmehr ist auch bei ihm die Negation, durch die sich die Welt von Gott unterscheidet, ein Hinderniss für die völlige Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen, wie das schon seine Christologie[1] zeigt. In der Gnadenlehre ist einmal die menschliche Thätigkeit völlig aufgegeben, in sofern die Gnade Alles macht, und doch ist auf der andern Seite eine völlige Einheit mit Gott schon durch den Mangel an Heilsgewissheit ausgeschlossen; ebenso soll aber durch gute Werke die Seligkeit verdient werden, ja die Furcht, die mit der Ungewissheit verbunden ist, soll der Antrieb für gute Werke werden. Wenn Augustin nun auch sagt, dass diese Werke doch nur das Produkt göttlicher Thätigkeit seien, hat das auf die Praxis doch keinen Einfluss, da man bei der Heilsungewissheit subjektiv eben doch sich anstrengt, um das Heil zu verdienen, nicht aber aus der Seligkeit der Gottesgemeinschaft heraus gute Werke thut. Insofern hat nun Augustin den Standpunkt des Pelagius nicht völlig überwunden, als auch er wieder zu verdienstlichen Werken zurückkommt[2].

Wenn es im Orient nicht völlig gelang, den christologischen Gegensatz zwischen Nestorianismus und Monophysitismus, Dyotheletismus und Monotheletismus befriedigend auszugleichen, weil das Verhältniss Gottes und des Menschen unter metaphysischen Kategorien aufgefasst wurde und die ethischen Kategorien nicht zur vollen Geltung kamen, so gelang es auch nicht, die Lehre von der Sünde, von der Gnade und von der Kirche be-

---

[1] S. o. S. 187 f.

[2] Man würde übrigens irren, wenn man bei Augustin eine besonders starke Betonung der Persönlichkeit vermuthete. Im Gegentheil ist der Wille hier theils unter den Typus der Gemeinschaft gestellt, theils Gefäss göttlicher Action. Aber das hindert nicht, dass bei ihm doch der Wille in den Vordergrund gerückt ist. Die Vereinigung mit Gott und der Gemeinschaft vollzieht sich in der Form des Willens.

friedigend zum Abschluss zu bringen, weil auch hier die Vorstellung von dem ausschliessenden Verhältniss von Gott und Mensch noch nicht völlig überwunden wurde, man dieses Verhältniss Gottes und des Menschen bald in metaphysischen Kategorien sich vorstellig machte, Gott alles Sein und die Welt nur mit Negation gemischtes Sein haben sollte, bald Gottes und des Menschen Wille als blosse Willkür einander gegenüberstanden. Aber beide Betrachtungsweisen wurden dem Ethischen nicht gerecht. Bei Augustin litt das Ethische unter dem methaphysischen Sein, wie in der Gotteslehre, so in der Lehre von der Erbsünde, von der den Willen allein bestimmenden Gnade und der sacramentalen Kirche, bei Pelagius unter dem formalen Charakter der sich immer gleichbleibenden äquilibristischen Willkür. Aber auch bei Augustin fehlte der Rückfall aus der Alles beherrschenden Gnadentheorie nicht zu den verdienstlichen Werken der eleemosynae und des Mönchthums, und die Vorstellung von dem die Menschen nach seinem willkürlichen Rathschluss erwählenden oder übergehenden Gotte zeigte ebenso theilweise die Fremdheit Gottes und des Menschen, sofern der letztere nur als ein Produkt des absoluten Allmachtswillens in der Prädestination, im besten Falle nur als Mittel zur Offenbarung der göttlichen Eigenschaften und ihrer Harmonie erscheint. Sieht man freilich nur auf die Seite der Gnade, so gab der feste göttliche Erwählungswille auch die Basis ab für die mystische Wirksamkeit Gottes im Menschen und für den Begriff der Kirche als Gemeinschaft der Prädestinirten.

Augustin hat immerhin die Einsicht für die Folgezeit befestigt, dass es in dem Christenthum auf den Willen und seine Beseelung durch den göttlichen Geist ankomme. Auch die Art, wie man den Einfluss der Gnade sich vorstellte, hat er dauernd beeinflusst, insofern im Mittelalter die Gnade ebenfalls auf den Willen gerichtet, durch die Kirche vermittelt, theils sacramental, theils durch die kirchliche Pädagogik bestimmt ist, theils in mystischer Form in den Seelen sich bethätigt. Auch der bei Augustin noch nicht völlig ausgeglichene Gegensatz zwischen der Wirksamkeit der Gnade und der Thätigkeit des Subjectes als verdienstlicher setzt sich nach ihm fort, ja er steigert sich. Auf der einen Seite wirkt die Gnade Alles — im Sacrament — auf der andern Seite soll das Subject verdienstliche Werke thun. Der Streit im Mittelalter dreht sich hauptsächlich darum, in welchem Maasse die Freiheit oder die Gnade betont werden sollte, unter der gemeinsamen Voraussetzung, dass die Gnade besonders im Sacrament die Selbstthätigkeit aufhebt und die Freiheit Gott gegenüber selbstständig, Verdienste erwerbend sich bethätigt,

jedoch so, dass in jedem Falle das Subject an die Gemeinschaft gebunden ist. Ganz fehlt es aber auch nicht an Stimmen, welche an die Augustinische Prädestinationslehre anknüpfen und damit der einseitigen Vermittelung der Gnade durch die Kirche, die Augustin selbst begünstigt hatte, entgegentraten. Freilich drang Augustin in der officiellen Kirche mit seinem schroffen infralapsarischen Determinismus nicht durch. Zu Karthago 418[1] und zu Rom unter Zosimus, dann zu Ephesus 431 wurde zwar Pelagius verurtheilt, aber die Augustinische Lehre nicht acceptirt. Prosper Aquitanus, Fulgentius v. Ruspe u. A. vertraten die Augustinische Gnaden- und Prädestinationslehre. Aber zum völligen Siege brachte er seine Ansicht nicht. Es kam auch hier vielmehr eine vermittelnde Richtung oben auf, der Semipelagianismus, den Cassian[2], Faustus von Riez[3] u. A. vertraten. Nach Cassian ist der Mensch weder sittlich gesund, noch sittlich todt, sondern geschwächt; die semina virtutum sind noch da, aber müssen durch göttliche Hülfe geweckt werden, die Gnade ist cooperans; sie ist allgemein[4]. Auch Faustus schrieb seine genannte Schrift im Auftrage der semipelagianischen Synode zu Arles 472[5]. Er erklärt die absolute Gnadenwahl für heidnisch und will in Gott zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen unterscheiden. Der Wille ist geschwächt (attenuatum) hat die possibilitas capessendae salutis, Gnade und Wille cooperiren. Obgleich indes eine starke semipelagianische Strömung in Gallien vorhanden war, hat doch die Synode von Orange 529[6] unter dem Einfluss des Caesarius von Arles[7] für einen abgeschwächten Augustinismus sich entschieden. Es wird ausdrücklich die Prädestinatio ad malum divina

---

[1] Vgl. die Anathematismen des Concils von Karthago 418, Hahn, Bibl. der Symbole, S. 213 f. Zu Ephesus 431 wurde die Lehre des Caelestius verurtheilt. Can. 1. 4.

[2] Collationes Patrum XXIV. De coenobiorum institutis.

[3] De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio, L. II.

[4] Omnes qui pereunt, contra Dei pereunt voluntatem. Coll. 13, 7, manet in homine semper liberum arbitrium, quod gratiam Dei possit vel negligere vel amare 13, 12. Gratia Dei nostro in bonam partem cooperatur arbitrio, 13, 13. Es ist übrigens zu beachten, dass Cassian die Bethätigung der Freiheit im Interesse der Consilia evangelica mit der cooperirenden Gnade combinirt, was an Augustin insofern anknüpft, als dieser auch wieder von verdienstvollen Werken gesprochen hatte.

[5] Vgl. die Anathematismen des Concils bei Hahn a. a. O. S. 217 f. Die Allgemeinheit der Gnade wird aufrecht erhalten, ebenso wird verurtheilt, qui dicerit quod vas contumeliae non possit assurgere, ut sit vas in honorem. N. 5. Faustus fordert Lucidus auf, diese Sätze des Concils zu unterschreiben.

[6] Die Beschlüsse der Synode vgl. bei Hahn a. a. O. S. 220—227.

[7] Vgl. Arnold, Caesarius v. Arles 1894.

potestate verworfen (Hahn S. 227); auch wird die Wirksamkeit der Gnade von Anfang bis zum Ende des Heilsprozesses zwar behauptet, aber doch nicht so, dass sie irresistibel wirke. Das liberum arbitrium wird als ita inclinatum et attenuatum bezeichnet, ut nullus postea aut diligere Deum . . . aut credere in Deum aut operari propter Deum . . . . possit, nisi eum gratia misericordiae praevenerit. Ebenso ist von einem adjutorium die Rede für die renati und sancti, damit sie im Guten beharren. (X.) Aber eine Mitwirkung der Freiheit scheint auf Grund der Gnadenwirkung nicht ausgeschlossen. Es wird vielmehr zum Schluss ausdrücklich gesagt, secundum fidem catholicam — im Eingang wird die Uebereinstimmung mit dem römischen Stuhl hervorgehoben[1] — credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Es gebe keine praedestinati ad malum[2]. Wenn so doch die Freiheit auf Grund der Gnade wirkt, so gewinnt die Entscheidung noch ein anderes Aussehen durch den Hinweis auf die Gnade als sacramentale. Die Gnade wird durch die Taufe empfangen (S. 227 XXV. S. 222 V.); sie wird auf die Kirche bezogen, auf die supernaturale Hülfe, die in der Kirche gewährt wird. Qui fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos qui ab ecclesia Christi alieni sunt quodam modo fideles esse definiunt. Dieses Concil betont also wesentlich, dass der Mensch nur auf Grund der kirchlich sacramentalen Gnade seine Freiheit bethätigen könne, um das zu erfüllen, was zum Heil der Seele nothwendig ist. Man sieht hier, wie Augustins Inconsequenz[3] in der Anerkennung verdienstlicher Werke und seine Betonung der Sacramentsgnade viel einflussreicher geworden sind, als seine Lehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade und Prädestination. Gregor der Grosse[4] hat einen ähnlichen Standpunkt eingenommen. Auch er lässt auf Grund der sacramentalen Gnade die Freiheit sich bethätigen. Auch die gratia praeveniens ist cooperans[5] und

---

[1] Bonifac. II. bestätigte 530 diese Beschlüsse.

[2] Man kann hienach schwerlich mit Seeberg behaupten, I, 326, „das sola gratia hat gesiegt“. Freilich setzt er vorsichtigerweise hinzu: die irresistible Prädestinationsgnade sei durch die sacramentale Taufgnade überwunden, auch zwecke die Gnadenmittheilung auf gute Werke ab. Wo bleibt dann das sola gratia?

[3] s. o. S. 265.

[4] Ueber ihn ausser Lau, Wolfsgruber, Gregor d. Gr. 1890. Clausier St. Grégoire.

[5] Er meint sogar, man könne in gewissem Sinne sagen: nosmetipsos liberare dicimur, qui liberanti nos Domino consentimus. Mor. XXIV, 10. Praeveniente se

die gratia subsequens hilft, dass wir erfüllen können, was wir wollen[1]. Es ist hier ein Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen, der besonders für das Befolgen der consilia evangelica in Anspruch genommen wird, so dass auf Grund der Gnade ein Verdienst erworben werden kann[2]. Ebenso wird in Bezug auf die Taufe gesagt, dass sie von der Erbschuld befreie, dass alle Sünden, die vor ihr begangen worden sind, und die Erbsünde vergeben sind[3]. Dagegen werden nicht die Sünden nach der Taufe durch die Taufe erlassen, für diese muss im Gegentheil Busse gethan werden, da die Taufe nicht wiederholt werden kann[4]. Zu dieser Busse gehört aber die satisfactio operis neben der Reue und confessio. Wir müssen für diese Sünden genug thun[5]. Die rechte Busse kann man nur in der Kirche thun[6]. Man sieht, wie die Gnade hier an die sacramentale und erziehende Kirche geknüpft ist und auf Grund der Gnade doch wieder unsere Thätigkeit in Anspruch genommen wird, wie wenig es gelungen ist, den Semipelagianismus wirklich zu entfernen. In dem Karolingischen Zeitalter wurde zwar der Augustinismus in der Prädestinationslehre des Gotschalk † 868[7] erneuert, der eine doppelte Prädestination im Augustinischen Sinne lehrte. Das Böse hat Gott vorher gewusst, aber nicht prädestinirt. Er hat nur Gutes prädestinirt, aber gut ist es auch, wenn er den Bösen zum Verderben prädestinirt hat[8], und Christus für die reprobi nicht ge-

---

gratia mens hominis spontanee ad fructum bonni operis assurgit. In Ezech. II, hom. 3, 5.

[1] In Ezech. I, hom. 9, 2 implere non possumus si ipse non adjuvat, qui jubet. X, 45.

[2] Mor. XV, 18.

[3] In Ez. II, hom. X, 7. 13.

[4] In Evang. I, hom. X, 7 Lavari iterum baptismatis aqua non possumus. Quia ergo et post baptisma inquinavimus vitam, baptizemus lacrymis conscientiam. In Ezech. hom. X, 22. 28. 29. 39. 23.

[5] In Ev. II, 34, 15—18. Lau meint, Christi Genugthuung beziehe sich nur auf die Erbsünde. S. 430. Aber Gregor sagt ausdrücklich, praebet apud Deum homini fiduciam Deus homo. Est nobis spes magna poenitentiae, quia advocatus noster factus est judex noster § 18.

[6] Mor. XIII, 18.

[7] Vgl. über ihn J. Weizsäcker das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung im 9. Jahrh., Jahrb. f. deutsche Theol. 1859. Schroers, Hinkmar von Reims 1884. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter l, 43 f. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters I, 219—262.

[8] Gottschalk hat seinen Standpunkt in dem kürzeren und grösseren Glaubensbekenntniss dargestellt. Migne Patr. lat. T. 121, S. 347, S. 349—366. Credo . . . praesciisse te ante saecula, quaecunque erant futura sive bona sive mala, praedestinasse

storben ist[1]. Aber obgleich Ratramnus, Servatus Lupus, Remigius u. A. auf seiner Seite standen, wurde er doch zu Chiersy 849 und 853 verurtheilt. Sein Gegner Hinkmar stellte die Prädestination der Bösen in Abrede und blieb auf dem Standpunkte Gregor's, wonach nicht die Bösen sondern nur die Sancti prädestinirt sein sollten, und zwar gemäss der göttlichen Präscienz. Es handelte sich aber in diesem Streite noch um etwas anderes als bloss um die Frage nach der Prädestination. Vielmehr hat der Mönch Gottschalk mit der Berufung auf die Erwählung eine direkte Beziehung auf Gott erstrebt, sich von den Vermittelungen der Kirche unabhängig zu stellen gesucht, indem er sich auf die göttliche Erwählung allein gründete. Das wäre die Consequenz von Augustins Erwählungslehre gewesen, wenn sie sich nicht schliesslich bei ihm mit der Anlehnung an die Kirche verbunden hätte, sondern persönlich mystisch geblieben wäre. Was bei Augustin naiv verbunden war, der mystische Glaube, der sich auf die Erwählung gründete und die Kirche als Gemeinde der Prädestinirten einerseits und die Abhängigkeit von der Kirche und ihren Gnadenmitteln und ihrer Erziehung andererseits, ging hier auseinander, indem Gottschalk die Prädestination in mystischer und mehr rationaler Art vertrat, im Gegensatz zu der kirchlichen Vermittelung sich auf den unveränderlichen Erwählungswillen gründete, Hinkmar dagegen hauptsächlich an die kirchliche Vermittelung das Heil band und den Willen der kirchlichen Auctorität dienstbar und von der sacramentalen Gnade abhängig machen wollte. Wenn Gottschalk nicht durchdrang, so hatte dies seinen Grund darin, dass die Zeitströmung eine durchaus kirchliche war[2] und dass er zu sehr bei diesem Einen Punkte

---

vero tantumodo bona, bona autem a te praedestinata bifariam sunt tuis a fidelibus indagata, imo te revelante illis evidenter constat esse intimata, idest in gratiae beneficia et justitiae simul judicia, p. 349. 350. Bonus es in omnibus, quoniam bonum est, cum debitum redditur, et justus in omnibus, quoniam justum est, cum debitum sine fraude cujusquam donatur, 358. Er beruft sich dabei ausdrücklich auf Augustin und bringt wie dieser die doppelte Prädestination mit Gottes Unveränderlichkeit in Verbindung. Von Ewigkeit steht Alles fest. Futura jam fecit 351. 352. So sehr ist es ihm um die Einfachheit Gottes zu thun und seine Unveränderlichkeit, dass er auch die gemina praedestinatio als una bezeichnet licet sit dupla.

[1] Fragm. Art. IV, T. 121, S. 366. 367.

[2] Gottschalk selbst hat insofern einen kirchlichen Zug, als er die ihm entgegenstehende Ansicht als Härese bezeichnet und den Cassiodor dafür citirt, dass ein Häretiker der sei, qui novi pertinax erroris invenitur und der katholischen Wahrheit, magis vult adversari quam subjici, S. 359. Freilich hat er dabei ein sehr energisches Bewusstsein von der Richtigkeit seiner Ueberzeugung und hofft den conventus von

stehen blieb, ohne die Consequenzen seines Standpunktes des Weiteren zu ziehen. Die Entscheidung gegen Gottschalk war zugleich eine Ablehnung der auf die Erwählung gegründeten Unabhängigkeit von der Kirche und der Kirche als der Gemeinschaft der Prädestinirten. Man konnte in der mittelalterlichen Kirche noch viel darüber verhandeln, wie viel der Gnade, wie viel der Freiheit zuzuschreiben sei. Die Frage war noch Gegenstand des Streites zwischen Thomas und Scotus. Aber mit der Ablehnung der Prädestination fiel der einzige Punkt in Augustins Lehre, wo seine Mystik einen Halt unabhängig von der Kirche hätte haben können. Ueber das, was übrig blieb, war man der Hauptsache nach im Mittelalter einig, dass die Vereinigung Gottes und des Menschen im Willen vor sich gehe, indem theils die Gnade durch die Sacramente den Willen belebe, theils der Wille sich dem göttlichen Willen gemäss bethätige, natürlich unter dem Beistand der Gnade, aber doch zugleich auf verdienstliche Weise, dass sowohl die sacramentale Gnade als die verdienstliche Willensbethätigung unter dem Einfluss der Kirche stehe. Der unpersönliche Charakter der Gnade bei Augustin, der sich in der kirchlichen Vormundschaft offenbart, ist für das Mittelalter massgebend geworden. Sein Schwanken zwischen dem Begriff Gottes als metaphysischem Sein und dem Begriff Gottes als dem Alles bestimmenden Willen, hat ebenfalls das Mittelalter beherrscht, dieser Gegensatz trat zwischen Thomas und Duns Scotus deutlich zu Tage. Jedenfalls aber wurde der göttliche Wille auf die Kirche bezogen, in der er offenbar sein sollte und die Augustinische Prädestinationslehre fand nicht die officielle Anerkennung, weil sie die Gefahr in sich schloss, die äusseren Gnadenmittel und das Kircheninstitut zu entwerthen. Man hatte wohl die Seligkeit des Einzelnen im Auge, aber nur in Verbindung mit der Kirche; nicht auf die Prädestination sollte sie sich gründen, nicht direct auf Gott selbst und seinen ewigen Erwählungswillen. Aber auch der Erwählungswille Augustin's ist noch nicht ethisch, Gott spaltet sich in Gerechtigkeit und Liebe, die neben einander stehen; der ethische Begriff Gottes als der Liebe, die zugleich gerecht und heilig ist, kam noch nicht zur vollen Klarheit, weil Gottes innerstes Wesen noch meta-

---

Bischöfen — er sagt nicht Concil — eventuell durch eine freiwillig übernommene Feuerprobe zu überzeugen, S. 362. Man hat den Eindruck aus seinem grösseren Bekenntniss, dass er in der Erwählung seinen religiösen Halt hat, also mehr im directen Verhältniss zu Gott als in der kirchlichen Vermittelung, wie er denn auch wünscht, dass Alle diese seine Ueberzeugung gewinnen.

physisch bestimmt ist. Dieser ethische Mangel im Gottesbegriff drückt die gesammte Gnadenlehre Augustins und die Gnadenlehre des Mittelalters. Wie es im Morgenland nicht gelang, die Trinitätslehre und Christologie befriedigend zu gestalten, weil der metaphysische und der ethische Begriff Gottes nicht einheitlich ausgebildet war, so gelang es im Abendland aus demselben Grunde nicht, die Sünden- und Gnadenlehre, sowie die Lehre von der Kirche endgültig zu absolviren, wie denn auch das Schwanken zwischen Adoptianismus und Nihilianismus in der Christologie auf denselben Grundmangel hinweist, wovon unten noch die Rede sein wird.

Man hat häufig die Gnadenlehre Augustins als eine endgültige Leistung betrachtet und verweist auch in Bezug auf den Kirchenbegriff auf seinen Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Prädestinirten. Man hat dabei nicht genügend den unpersönlichen Charakter der Gnade erwogen und übersehen, dass dieser Kirchenbegriff bei Augustin hauptsächlich erst für das Ende gilt, für die irdische Gegenwart dagegen der oben ausgeführte bei Weitem das Uebergewicht hat.

Es ist nicht zu leugnen, dass Augustins Sündenlehre im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Gnadenwahl gegenüber dem Orient einen stark pessimistischen Charakter trägt. Auch in dieser Hinsicht hat Augustin der römischen Kirche den Stempel aufgedrückt. Die Heilsungewissheit im Zusammenhang mit der Lehre von den Höllenstrafen und dem Fegefeuer, die transcendente Richtung, welche Augustin dem Christenthum gab, indem doch die Entwickelung immer unter dem Gesichtswinkel des Endresultates betrachtet wird und die Ethik einen weltfremden dualistischen Charakter annimmt, blieb in der römischen Kirche, und wenn man auch seine Lehre von der Erbsünde und Unfreiheit milderte, so geschah es nicht, um die Weltanschauung heiterer zu gestalten[1]. Das Diesseits blieb auch bei stärkerer Betonung des freien Willens doch nur die Vorbereitung für ein Jenseits, das man mehr mit Furcht als mit Hoffnung betrachtete[2]. Wenn auch den Prädestinirten das Heil zu Theil

---

[1] Auch Gregor d. Grosse erkennt an, dass die ungetauft sterbenden Kinder verloren sind. Diese Lehre hielt man schon im Interesse der Bedeutung der Kirche fest. Mor. IX, 21.

[2] Bezeichnend in dieser Hinsicht ist, abgesehen von dem Messcultus mit den Seelenmessen, auch die Literatur zur Zeit der fränkischen Könige, die Visionen des Magister Wettin, die Heito bearbeitet hat, Heitonis visio Wettini, und Walafrid in Verse gebracht hat. Es werden da Schilderungen vom Jenseits gegeben, in denen Personen wie Carl d. Grosse büssend auftreten. Es sind Vorläufer der divina comedia.

werden sollte, wenn auch in der Kirche die Seligkeit zu haben war, wenn sich auch die Vereinigung Gottes und des Menschen in ihr vollzog, so war doch der Einzelne niemals darüber sicher, ob er zu den Erwählten gehöre, ob er das Heil erreichen werde. Wenn daraus ein Antrieb zur Anstrengung gemacht wurde, so war eben doch das Motiv mehr Furcht; ein Handeln aus Heilsgewissheit heraus kannte man nicht; auch die Mystik führte darüber nicht hinaus, weil den erhabenen Momenten der Gottinnigkeit doch immer wieder Perioden der Oede folgten. In dem Augustinischen und von ihm beeinflussten römischen Christenthum behält die Vereinigung Gottes mit der Menschheit einen mehr unpersönlichen, anstaltlichen Charakter; das Christenthum ist hier mehr ein kirchliches Princip als persönlicher Besitz. Unser Herz ist unruhig, bis es ruhe in Dir, sagt Augustin; aber über diese Ruhe in Gott giebt es auf Erden für die Einzelperson keine Gewissheit, sondern nur das allgemeine Bewusstsein von der Seligkeit der mit Gott geeinten vollendeten Prädestinirten und von der Einheit des göttlichen Geistes mit der irdischen Kirche, der Erziehungsanstalt für den Himmel. Auch die mystische Wirksamkeit der Gnade im Inneren gab keine Gewissheit.

3. Allgemeine Charakteristik Augustin's.

Augustin nimmt im Abendland eine ähnliche Stellung ein wie Origenes im Orient. Er hat auch den Versuch gemacht, das Christenthum als eine einheitliche Weltanschauung darzustellen, wenn er auch nur in zwei kleineren Werken eine Zusammenfassung gegeben hat, in seinem Euchiridion und der doctrina christiana. Augustin beherrscht das Wissen seiner Zeit und ist völlig befähigt, apologetisch die Ueberlegenheit der christlichen Weltanschauung darzuthun. Was Origenes in seiner Schrift gegen den Celsus, das hat Augustin in seinen Büchern de civitate Dei geleistet, eine Apologie des Christenthums von dem umfassendsten Standpunkte aus. Wie Origenes für die Trinitätslehre und Christologie die massgebenden Grundlinien zog — insofern er die ewige Zeugung des Sohnes annahm und die Vereinigung der Seele Christi mit dem λόγος auf ihre vernünftige Natur und Willensharmonie zugleich basirte — die beiden Lehren, die in der griechischen Kirche das Wesentliche des Dogmas ausmachen, so hat Augustin die Lehre von der

(Dümmler, poëtae latini aevi Carolini.) Es ist charakteristisch, dass dieses grösste Gedicht des Mittelalters die Welt aus der Perspective des Jenseits betrachtet. Man kann auch die Rolle, welche das jüngste Gericht in der Malerei spielt, zuziehen.

Gnade, Sünde und Kirche wesentlich bestimmt, insofern er in der Anthropologie und in der Lehre von der Kirche die Willensseite betonte. Der Eine zeigt den Typus der griechischen Auffassung des Christenthums — zu der später allerdings noch die sinnliche Mystagogie hinzukam — in der Betonung der Freiheit und Erkenntniss, der Andere zeigt den römischen Typus in der Betonung des Willens und der Kirche. So wenig der Eine mit seinem rationalen Idealismus völlig durchdrang, so wenig der Andere mit seiner schroffen Sünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre. Aber es besteht doch ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Der Eine findet in der Einheit mit dem λόγος, in der Erkenntniss, die höchste Stufe des Christenthums; der Andere ist durchaus praktisch gerichtet; der Eine ist Idealist und weist alle sinnlichen Vermittlungen einer niederen Stufe des Bewusstseins zu, stellt den Einzelnen auf sich und betont die in der Erkenntniss freie Person; der Andere macht den Menschen von den sinnlichen Vermittlungen abhängig, stellt ihn in den Zusammenhang der Gattung und vermittelt ihm das Heil auf sacramentale Weise. Der Eine will eine freie Speculation, um das Wesen des Christenthums zu erkennen. Der Andere sucht zwar auch das Christenthum als die vernünftigste Religion und die christliche Weltanschauung als die absolute zu erweisen. Aber er geht zugleich darauf aus, seine Hauptansichten dogmatisch kirchlich zu fixiren; er steht weit mehr in praktischen Kämpfen und hat bei seinen Untersuchungen immer zugleich praktische Ziele im Auge. Er ist durch und durch Mann der Kirche. Beide machen in Bezug auf Gott neuplatonische Voraussetzungen; Gott ist absolut, einfaches unveränderliches Wesen. Beide wollen daneben den ethischen Charakter Gottes wahren. Bei Origenes überwiegt aber der λόγος, die intellectuelle Seite des Ethischen, bei Augustin der heilige Geist, der Wille, der amor, die praktische Seite des Ethischen. Beiden ist es nicht gelungen, die göttliche Einfachheit mit den bestimmten ethischen Prädicaten in Harmonie zu setzen. Bei dem Einen zeigen sich die Consequenzen seiner metaphysischen Auffassung darin, dass er Gott und Welt nicht in dauernde Harmonie bringt, weil nach jedem Weltaeon, wenn er vollendet ist, doch die Differenz des Endlichen von dem Absoluten, des Veränderlichen von dem Unveränderlichen in einer neuen Willensentscheidung hervorbricht, die die endlichen Geister vollziehen; bei dem Anderen zeigt sich die metaphysische Auffassung darin, dass am Ende die Welt nur da ist, um die Harmonie des Allmachtswillens in den Verlorenen und Geretteten zu offenbaren. Origenes greift über

den jetzigen Aeon hinaus in der Annahme immer neuer Weltentwickelungen. Augustin begnügt sich mit dem Abschluss dieses Aeon und betrachtet die Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung der civitas Dei und civitas Diaboli, die zuletzt absolut geschieden neben einander bestehen. Origenes dringt auf die Apokatastasis, weil seine Auffassung des Christenthums rational und universalistisch ist; Augustin findet die Weltharmonie darin, dass die göttliche Gerechtigkeit und die Liebe sich in ihr offenbaren, freilich am Ende doch nur beide als Abarten des göttlichen Machtwillens. Augustin ist Parteimann; er ist particularistisch gerichtet. Nur ein Theil wird nach Auswahl gerettet — eine Analogie zum auserwählten jüdischen Volk. Die Mittel, durch welche das Ziel erreicht wird, sind für beide pädagogische Mittel der göttlichen Providenz; aber für Origenes kommen in Betracht die Geister, die so zusammengeordnet sind, dass sie sich gegenseitig erziehen, an ihrer Spitze Christus, für Augustin die Kirche mit ihren Sacramenten und ihrer priesterlichen Institution, geradeso wie Origenes den Fall der Geister als präexistenter einzelner annahm, während Augustin von dem Gattungszusammenhang der Erbsünde, der massa perditionis redete; und während Origenes jeder Seele die natürliche Empfänglichkeit für den λόγος und ihre Freiheit unverloren erhalten glaubte, machte Augustin den Einzelnen völlig ohnmächtig und liess ihm nur durch die supernaturale Gnade, die die Kirche vermittelt, helfen. So ist bei Augustin, obgleich er auch wie Origenes anerkannte, dass es der Seele natürlich sei in Gott zu ruhen, doch der Weg wie die Seele zu diesem Ziele kommt, Gegenstand supernaturaler göttlicher Veranstaltungen. In diesem Sinne sagt er: Das Ziel hätten auch die Neuplatoniker erkannt; sie hätten einen richtigen Gottesbegriff, eine wahre Vorstellung von der Harmonie der göttlichen Vorsehung; aber den Weg zu dem Ziele hätten sie nicht gekannt. Augustin ist eben der Meinung, dass dem Willen durch die göttliche Gnade aufgeholfen werden muss, während Origenes seinen rationalen Standpunkt dadurch wahren kann, dass er meint, der Wille sei frei; wenn die rechte Erkenntniss erlangt sei, sei Alles gut. Daher kommt es, dass Origenes die Auctoritäten, die er anerkennt, doch durch die Gnosis als gesetzliche Auctoritäten beseitigt, während Augustin den Einzelnen von der kirchlichen Auctorität nicht frei werden lässt — höchstens in der jenseitigen Welt, wo die Gemeinschaft der Prädestinirten voll realisirt ist. Beide sind sich darin ähnlich, dass sie — der Eine für die griechische, der Andere für die römische Kirche typisch sind,

ohne dass man im Einzelnen ihren Lehren durchweg gefolgt wäre. Sie sind auch darin ähnlich, dass bei ihnen der mystische und der Erkenntnissfactor noch nicht in Mystik und Scholastik auseinandergegangen sind. Bei Origenes endet die rationale Erkenntniss doch schliesslich in Mystik, in der Einheit mit dem λόγος, ja mit dem Vater selbst, bei Augustin geht der mystische Factor mit seiner dialectischen Erkenntniss parallel, und auch hier war es erst der späteren Zeit vorbehalten, dass beides auseinanderging in Mystik und Scholastik. Aber die mystischen Ansätze des Origenes sind überwiegend beschaulich, die des Augustin sind praktisch, sie dringen überwiegend auf die Wirksamkeit Gottes im Willen. Die Erkenntniss des Origenes ist im Wesentlichen noch freie Speculation; denn so sehr er sich mit den Auctoritäten auseinandersetzt, grundsätzlich will er doch ein freies und selbstständiges Erkennen; er will eben den Glaubensinhalt zu vernünftigem Erkennen erheben. Augustin will im Grunde nichts Anderes lehren, als was die Kirche lehrt. Sein Erkennen ist kirchlich bestimmt, er stellt die Wissenschaft in den Dienst der Kirche; freilich ist seine Meinung dabei auch, dass die Kirche die Wahrheit habe, dass die in der Kirche zu erreichende Einheit mit Gott dem Bedürfniss der Vernunft entspreche, was er sowohl durch seine Ansätze des ontologischen Beweises wie durch sein Anerkennen des neuplatonischen Gottes- und Vorsehungsbegriffes, wie durch seinen Nachweis von der Vernünftigkeit der christlichen Religion gegenüber der heidnischen beweist.

Für Augustin ist der Mittelpunkt des Interesses die Religion als Gemeinschaft Gottes und des Menschen. Aber sein Gott ist zwiespältig, theils unpersönliches Sein, theils selbstbewusste Liebe. Das Erste ist neuplatonisch, das Zweite ist christlich. So ist auch die Vereinigung Gottes und des Menschen theils auf die unpersönliche im Menschen wirkende Gnade, theils auf den den Menschen beseelenden göttlichen Liebesgeist gegründet. Die unpersönliche Wirkung ist kirchlich sacramental und nur in der kirchlichen Gemeinschaft wird der Mensch der Gnade theilhaft. Daher steht ihm auch nicht Christus im Vordergrund. Soweit er ihn construirt, gelingt ihm die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nicht vollständig, weil Creatur und Gott im Grunde nur durch die Negation unterschieden sind; aber weit wichtiger ist es, dass ihm Christus mit der Kirche zu dem unus Christus zusammenfliesst; auch Christus geht ihm in die unpersönliche Macht der Kirche über, die Einheit mit Christus ist zugleich Einheit mit der Kirche. Auch hier mögen ihm neuplatonische Vorstellungen von dem Verhältniss der Weltseele zu den Theilseelen vor-

schweben. Wie in Adam alle Menschen sind, so ist Christus wesentlich das Haupt der Kirche, mit der er zu Einem Christus zusammenfliesst, in der die Einzelnen geborgen sind. Auch seine Missachtung des Sinnlichen, der negative Zug seiner Ethik entspricht der neuplatonischen Mystik. Und dem widerspricht es nur scheinbar, wenn er doch wieder auf die sinnlichen Vermittlungen ein so grosses Gewicht legt; auch das finden wir bei den Neuplatonikern. Aber trotz alledem ist er kein Neuplatoniker. Gott ist ihm doch zugleich Allmachtswille, so sehr er ihn auch als das höchste Sein definirt. Gott hat in der Weltgeschichte seinen bestimmten Zweck, den er realisirt; er will eine civitas Dei verwirklichen, welcher die Erwählten zugehören, denen er seinen Liebesgeist mittheilt. Aber die Art wie dieses Reich verwirklicht wird, geht auf die Herrschaft der Kirche hinaus; sie ist es, die den Erdkreis beherrscht und das gesammte Leben beherrschen soll; die unpersönliche Anstalt ist ihm hier wesentlich. Nach dieser Seite ist er auch antik, aber nicht neuplatonisch, sondern theokratisch und mit römischem Herrschaftswillen erfüllt. Er sieht das Christenthum in der Herrschaft des Gottesstaates. Und doch thäte man ihm Unrecht, wenn man in ihm nur eine Combination von Neuplatonismus mit jüdischem Theokratismus und römischen Weltherrschaftsgelüsten, auf das kirchliche Gebiet übertragen, sehen wollte. Er hat doch den Gedanken der Vereinigung Gottes und des Menschen, und zwar in ethischer Bestimmtheit insofern erfasst, als er in dem Christenthum die Verbindung des göttlichen Liebesgeistes mit der christlichen Menschheit sieht, die Erlösung von Sünde und Tod, zwar an die Form der Gemeinschaft gebunden, aber doch so, dass in der Gemeinschaft auch der Wille des Einzelnen vom göttlichen Liebesgeiste ergriffen und beseelt wird. In dieser Auffassung ist eine bestimmte Art, das Christenthum zu begreifen gegeben, die sich bei ihm freilich mit vorchristlichen Elementen verbindet, welche ihn hindern, seinem Gedanken einen reinen Ausdruck zu geben. Aber man darf nicht darüber übersehen, dass auch in seiner Idee der civitas Dei ein sehr werthvoller Gedanke enthalten ist, nemlich der, dass das Christenthum nicht bloss in der Erkenntniss, auch nicht bloss in der Gesinnung der Personen, sondern auch in der ethischen Ausgestaltung und Verklärung der Weltverhältnisse sich offenbaren soll. Nur hat Augustin diesem Gedanken insofern eine einseitige Richtung gegeben, als er die theokratische Herrschaft mit der Ausbreitung des Liebesgeistes und seiner Bethätigung verwechselte und über der Neuheit des Christenthums den Werth der

bisherigen ethischen Leistungen, namentlich im praktischen Gebiete, auf das es ihm vor Allem ankam, unterschätzte. Dass Augustin zu keiner wirklich einheitlichen Ansicht gekommen ist, hängt mit seiner ausserordentlichen Vielseitigkeit, vermöge deren er sich in die verschiedensten Weltanschauungen hineindachte, ja sie sich aneignete, ebenso zusammen, wie mit seiner polemischen Stellung, die er in seiner Zeit einnahm.

Augustins Grundanschauung hat den Verfall des antiken Lebens überdauert. Es war schliesslich die abendländische Kirche, welche durch ihre missionirende Thätigkeit das Christenthum den neueren Völkern übermittelte. Für diese Aufgabe war sie ausgerüstet, insofern ihr ein in der Hauptsache ausgebildetes Dogma zur Verfügung stand. Denn nicht nur die trinitarische Lehre nach Augustinischem Typus wurde zu Toledo 589 festgestellt, auch in der Christologie hat sie eine feste Position durch Augustin und Leo gewonnen, wie später im Monotheletenstreit Agatho eingriff. Die Lehre von der Sünde, der Freiheit, der Gnade war zu einem gewissen Abschluss zu Orange 529 (S. o. S. 268) und durch Gregor d. Gr. gekommen; die Kirche hatte ein klares Bewusstsein über sich selbst und ihre Aufgabe im Donatistenstreit gewonnen; sie hatte sich als sacramentale Versöhnungs- und Erziehungsanstalt für den Himmel erfasst; die Auctorität der Schrift und Concilien war anerkannt; auch die Eschatologie hatte dem Bewusstsein von der Absolutheit der christlichen Religion Ausdruck gegeben, indem die civitas Dei ihrer Endvollendung entgegengeht; und die Lehre vom Fegefeuer diente pädagogischen Zwecken. Später schloss sich die Ausgestaltung der Abendmahlslehre im römischen Sinn den genannten Dogmen an. Trotzdem hat es die Kirche unter der Herrschaft der alten Völker nicht mehr im Abendlande zu einer zusammenfassenden Anschauung gebracht. Der staatliche Verfall führte auch den Verfall der Wissenschaften mit sich, und die alten Völker, deren wissenschaftliche Entwickelung mit dem Schluss der Schule zu Athen durch Justinian auch äusserlich beendet war, hatten nicht mehr die Triebkraft, eine neue dem Christenthum entsprechende Weltanschauung in zusammenhängend systematischer Form zu gestalten. Die genannten Dogmen wurden zusammt der alten Cultur von der römischen Kirche auf die neueren Völker verpflanzt und hier konnten entsprechende Neugestaltungen beginnen, die unter dem Einfluss der römischen Kirche standen, die die bekehrten Völker beherrschte, sobald consolidirte staatliche Zustände geschaffen waren. Zwar sehen wir auch am Eingang des Mittelalters den Einfluss des Damasceners, vor Allem aber des Maxi-

mus und des Areopagiten. Aber ihre Richtung konnte doch dem kirchlich praktischen Typus des Abendlandes keinen dauernden Abbruch thun. Im Mittelpunkt blieb doch die Frage nach der praktischen Gestaltung der christlichen Frömmigkeit, die reale Vereinigung Gottes und des Menschen im Willen, wie sie in der Kirche ermöglicht wurde, die pädagogische Stellung der Kirche.

Je mehr nun aber das römische Reich und mit ihm die abendländische Cultur verfiel, um so bedeutsamer ist es, dass wir doch auch noch am Ende derselben finden, dass die absterbende Philosophie in ihrer christlichen Bestimmtheit den von jeher im Christenthum vorhandenen Gedanken von der Rationalität des Christenthums aufrecht erhält. Wir finden hier ein Vorspiel für die mittelalterliche Entwickelung, die trotz aller Betonung der Auctorität des Dogma die rationale Grundlage des Glaubens nicht aufgeben wollte. Was die absterbende christliche Philosophie im fünften und sechsten Jahrhundert noch leistete: (Claudianus Mamertus, Boëthius, † 524, Cassiodor[1]), ist hauptsächlich psychologischer Art. Das Verhältniss von Seele und Körper, die unkörperliche Art der vernünftigen Seele, ihre Einfachheit, ihre Bestimmung für Gott, ihre Gottähnlichkeit in Erkenntniss und Tugend, in Verbindung mit der Vorstellung von Gottes Erhabenheit über alles Endliche beschäftigen Claudianus[2]. Die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem göttlichen Vorherwissen interessirte besonders Boëthius[3], er eignet sich von dem Christenthum den allgemeinen Glauben an die Vorsehung, das Vertrauen auf Gottes Güte an. Er fordert Liebe zu Gott und findet unsere Freiheit in der Gemeinschaft mit Gott begründet. Er ist durchaus praktisch auf die Realisirung der ethisch bestimmten Frömmigkeit gerichtet. Cassiodor[4] nimmt insofern eine ähnliche Stellung ein wie Johannes v. Damaskus, als er die Ueberlieferung zusammenfasst, auch in diesem Sinne um die Schriftauslegung sich bemüht und die Untersuchungen der Kirchenväter unter allgemeinen Gesichtspunkten übersichtlich zusammenstellt. Auch bei ihm steht die Psychologie im Mittelpunkt und er hebt hauptsächlich

---

[1] Von Boethius hat man bezweifelt, ob er Christ gewesen sei. Vgl. Nitzsch, das System des Boethius, 1860, S. 42—92. Vgl. über die drei Genannten H. Ritter, Geschichte d. Philosophie VI, 564 f.

[2] Vgl. seine Schrift de statu animae. Im Gegensatz zu Faustus v. Regium, der die Seele für körperlich hielt, sucht er ihre Unkörperlichkeit zu beweisen, hauptsächlich wegen ihrer Einfachheit und Gottähnlichkeit.

[3] De consolatione philosophiae.

[4] De anima.

die Gottähnlichkeit der Seele hervor. Zwar ist sie nicht unveränderlich, nicht allmächtig wie Gott, aber sie ist doch unräumlich, sie ist überall ganz in ihrem Leibe; wir sind durch Tugenden Gottes Abbild nach dem Maass der Geschöpfe. Was uns an diesen Männern interessirt ist eben dieses, dass diese sinkende Philosophie zugleich anthropologisch und theologisch gerichtet ist, dass es ihr um die praktische Realisirung der Frömmigkeit zu thun ist, indem sie die Gottähnlichkeit wie den Unterschied der Seele von Gott hervorhebt. Die Richtung des Abendlandes, die das Verhältniss Gottes und des Menschen praktisch fixirt, tritt auch hier deutlich hervor; und zwar wird die Vereinigung mit Gott als etwas Rationales aufgefasst und freier von den Zuthaten eines schon stark verdorbenen Kirchenwesens. Das Bedürfniss des Christenthums, sich als vernünftige Religion zu erfassen, macht auch hier am Ende des Alterthums sich noch geltend. Wir werden sehen, wie es im Mittelalter sich erneut.

II. Die Entwickelung der christlichen Lehre im Mittelalter.

Die Voraussetzung für eine beginnende Blüthe der Wissenschaft waren neue consolidirte staatliche Zustände. Das traf zunächst im Frankenreiche ein, in welchem sich auch die Wissenschaft zu erholen begann. Man konnte noch nicht selbständig im vollen Sinn produciren. Man knüpte deshalb an die Ueberlieferung an und bildete dieselbe in einzelnen Punkten fort. Im Ganzen aber war man an das schon gewonnene Dogma gebunden. Der Inhalt der Lehre wird als wesentlich praktisch betrachtet; Gott und Mensch, Gott und die Welt als Reich Gottes, Gott und die Kirche ist das Thema, um das es sich durchweg handelt. Aber im Verlauf der mittelalterlichen Entwickelung sucht man die chrisliche Lehre als ein Ganzes darzustellen. Nachdem die Hauptdogmen festgelegt waren, versuchte man, diese Dogmen bewusst zu einer Einheit zu verknüpfen. Da die Hauptdogmen feststanden, so blieb nur Zweierlei möglich: Einmal diesen gegebenen Inhalt zu einem Ganzen zu verbinden, sodann aber diesen Inhalt als vernünftig zu begründen und mit allem übrigen Wissen in Harmonie zu setzen. Die mittelalterliche Wissenschaft steht unter der Herrschaft der Theologie; die Theologie steht im Dienst der Kirche. Da aber die Kirche die führende Rolle durchweg beansprucht, so muss sie auch die Wissenschaft von sich abhängig machen; sie muss aber auch um dies erreichen zu können, zeigen, dass die kirchliche Wissenschaft, die Theologie die Universal-

wissenschaft sei, welche die gesammte Wissenschaft beherrscht. Das ist nur möglich, wenn die Theologie sich mit der Philosophie liirt, wenn Philosophie und Theologie eine Einheit bilden, aber nicht, wie es später wohl vorgekommen ist, unter der Führung der Philosophie, sondern unter der Führung der Theologie. So wird also die mittelalterliche Lehrbildung durch die Tendenz beherrscht sein, die feststehenden Dogmen zu einer einheitlichen Weltanschauung zusammenzufassen, formell in ein System zu bringen und dieses theologische System als die Universalwissenschaft zu behandeln, das sich auch vor dem Denken rechtfertigen lasse, durch das das Erkennen erst auf die wahre Höhe komme, an dem sich alle Erkenntniss orientiren müsse. Diese Theologie steht aber schliesslich im praktischen Dienste. So wird das Dogma schulmässig ausgebildet. Die Universitäten sind der Sitz des Wissens. Wie sie der Kirche ihr eigenes Recht bilden, so bilden sie auch die theologisch-philosophische Erkenntniss aus. Hier ist ein grossartig organisirter Betrieb der Wissenschaften, der einen viel umfassenderen Charakter hat als die Philosophenschulen der Alten oder die Katechetenschulen der ersten christlichen Jahrhunderte. Diese Universitäten haben einen universalen Charakter; sie repräsentiren die Gesammtbildung der Zeit[1]. Wir haben gesehen, wie kirchliche Lehre und Glaube allmählich identificirt worden waren, während noch Origenes den Glauben von dem Erkennen unterschieden hatte. Jetzt wurde der im Dogma festgelegte Glaube, d. h. die kirchliche Lehre, zur Basis für ein zusammenhängendes Erkennntnissystem gemacht. Die Theologie bleibt nun aber doch nicht bei der Auctorität stehen. Sie sucht den christlichen Glauben als vernünftig, als höchstes Wissen aufzuzeigen. Die christliche Theologie wird zugleich Philosophie, und so wird aufs Neue dargethan, dass das Christenthum die absolute Religion ist. Die objektive Wahrheit des Dogma ist jetzt die naive Voraussetzung; so wird der Erkenntnisstrieb sich darauf richten, diese Wahrheit auch als Wahrheit zu erkennen und mit allem Wissen in Beziehung zu setzen. Credo, ut intelligam. Da aber das Dogma kirchlich ist und es zu seinem Inhalt gehört, dass man nur in der Kirche die Wahrheit erkennen kann, so ist doch dieser ganze Versuch kirchlich bestimmt und entwickelt sich parallel mit dem Steigen und Sinken der Macht der römischen Kirche, die jetzt die Führung hat. Die naive Voraussetzung von der Uebereinstimmung des Dogma mit der Vernunft,

[1] Vgl. Denifle, die Universitäten des Mittelalters, 1885. Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten, 1888. Bd. 2, 1896.

auf der die Scholastik ruht, schwand in dem Maasse als einerseits die Kirche in ihrer Verweltlichung sich selbst discreditirte und dadurch bewies, dass sie die Aufgabe, die sie sich gestellt hatte, die Welt selbst zu beherrschen, um sie mit christlichem Geiste zu durchdringen, nicht lösen könne, und andererseits die transcendent theologische, der Empirie abgewendete Richtung des Denkens durch ein der Empirie zugewendetes Denken ersetzt wurde, das sich mit Geschichte und Naturwissenschaft, statt mit Speculation zu befassen begann, und ein Zwiespalt zwischen Theologie und Philosphie, überhaupt weltlichen Wissenschaften sich aufthat.

Es wird unsere Aufgabe sein, zuerst in den Grundzügen den Process der Lehre im Mittelalter an ihren Hauptvertretern zu illustriren, um dann die Gesammtanschauung des Mittelalters vom Christenthum darzustellen.

1. Die Hauptstadien der Entwickelung der mittelalterlichen Theologie; ihre Hauptvertreter.

Die Stadien der mittelalterlichen Wissenschaft stehen im Zusammenhang mit der staatlichen und besonders kirchlichen Entwickelung. Nach einer mehr reproductiven Blüthe im Frankenreich tritt wieder ein Verfall ein. Dann beginnt eine neue Stufe mit Anselm, die hauptsächlich unter der Herrschaft des Platonismus steht; daran schliesst sich eine Entwickelung unter dem Einfluss des Aristoteles und der arabischen Philosophie, die mit der Höhe der kirchlichen Macht ihre Höhe in Thomas und Duns Scotus erreicht. Endlich schliesst sich hieran die Verfallsperiode.

A. In der Lehrbildung im fränkischen Reiche kann man ein Uebergangsstadium sehen. Das Anknüpfen an das Frühere ist hier das Wesentliche, und zwar kann man den universalen Standpunkt der Zeit daran erkennen, dass man die Traditionen des Abendlandes und des Morgenlandes fortsetzte.

Die Lehrstreitigkeiten drehten sich einmal um die Christologie und waren eine modificirte Fortsetzung des Gegensatzes von Monophysitismus und der Zweinaturen- und Zweiwillenlehre. Das Interesse, das die Urheber des Adoptianischen Streites[1] um die Wende des 8ten und

[1] Vgl. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II, 306—330. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, II, S. 251 f. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, I, 103 f. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Wir haben hier wieder ein Beispiel von dem Einfluss der Liturgie auf die Lehrbildung. Das Schlagwort homo adoptivus stammt aus der Mozarabischen Liturgie.

9ten Jahrhunderts[1], Elipandus v. Toledo und Felix von Urgellis verfolgten, war ethisch[2]; sie wollten der Menschheit Christi ihre Selbstständigkeit wahren und bezeichneten deshalb Christus nach der menschlichen Seite als Adoptivsohn des Vaters. Sie stehen damit monophysitischen Ausläufern in Spanien gegenüber. Aber da sie doch zugleich den λόγος als Sohn Gottes anerkannten, wurde es ihnen schwer, die Einheit der Person Christi zu wahren. Die Gegner, Alcuin[1] an der Spitze, verkürzten die Menschheit Christi, indem sie derselben die selbstständige Persönlichkeit absprachen, non Deus conversus in hominem, aber homo glorificatus in Deum. Auch hier ist der Gegensatz die Wahrung der ethischen Seite der Menschheit Christi und die Vergottung der menschlichen Natur auf metaphysischem Wege, der schliesslich in dem sacramentalkirchlichen endet. Der Sieg fiel denen zu, die die Menschheit verkürzten. Die Zurückstellung alles Endlichen, Menschlichen lag in der Luft und fand in der Transsubstantiationslehre ihren Ausdruck[3]. Die übrigen Dogmen, die in dieser Zeit verhandelt wurden, bezogen sich einmal auf die Lehre von dem Abendmahl. Hier waren, wie gezeigt, die Impulse von Augustin maassgebend, der auf die Sacramente das Augenmerk gerichtet hatte. Zwar wurden die Ansichten Augustins nicht acceptirt. Die Abendmahlslehre des Paschasius Radbertus mit ihrer Transsubstantiation, ihrem Supernaturalismus, der die endlichen Elemente in Schein verwandelte, war freilich nicht die Augustinische. Und doch ist nicht zu leugnen, dass Paschasius in seiner Gesammtanschauung an Augustin anknüpfte. Indem er sich auf die Vorstellung von der göttlichen Allmacht, von dem supernaturalen Charakter der Gnade, von der Mittlerschaft der Kirche stützte, schloss er sich an Augustin an. Auch die Idee hatte Augustin schon gefasst, dass das Sacrament dinglich wirken könne; kurz Augustin hatte seiner Grundrichtung nach eine Verkürzung der Welt und des Endlichen

---

[1] Werner, Alcuin, 1881.

[2] Es kam ihnen auf die wahre Menschheit Christi, sein menschliches Leiden für uns an, Elip. ep. ad Albinum. 4. N. 14. 16, ebenso darauf, dass er ähnlich mit uns ist, ausser der Sünde. Christus ist secundum formam servi non genere sed adoptione adoptivus Dei primagenitus in multis fratribus Elip. ep. 4. N. 5. Wie er, kann dann in ihm jeder Mensch der gratia adoptionis theilhaft werden, Alcuin adv. Felicem II, 16 cfr. D. Brief der Bischöfe Spaniens an die Bischöfe Galliens: idem, qui essentialiter cum Patre et Spiritu in unitate verus Deus est, ipse in forma humanitatis cum electis suis per adoptionis gratiam deificatus fielat et nuncupative Deus. Vgl. auch in dem Brief des Heterius an Elipandus l. I, 40: das Bekenntniss des letzteren. Migne T. 96, S. 916—918. Die sancti sollen conformes mit Christo werden, cum adoptivo adoptivi. S. 917.

[3] Vgl. o. S. 250. Der Adoptianismus wurde 794 zu Frankf. u. 799 zu Aachen verurtheilt.

gegen das Göttliche begünstigt; er hatte mit seinem neuplatonischen Gottesbegriff einer metaphysisch dinglichen Auffassung des Sacraments Vorschub geleistet. Nicht minder waren Augustins Impulse in dem zweiten Streit jener Zeit maassgebend, im Streit über die Prädestination.

Der Gottschalk'sche Streit über die doppelte Prädestination wurde zwar auch nicht im Augustinischen Sinne entschieden. Aber es war doch das von Augustin angeschlagene Thema, das in demselben vorhandelt wurde und Ratramnus, Servatus Lupus, Remigius u. A. standen auf Gottschalks Seite unter Augustinischem Einflusse. Aber auch hier blieb, wie oben gezeigt von Augustin nur das übrig, was mit der kirchlichen Richtung der Zeit zusammenstimmte. (S. o. S. 269 f.)

Wenn diese Themata die Impulse des Augustin zeigen, so verband sich im karolingischen Zeitalter mit dem theologischen Interesse das philosophisch-historische; man knüpfte an das Alterthum an. Rhabanus Maurus schrieb Commentare zu Porphyrius und Aristoteles. In den Klosterschulen in Rheims, Orleans, Sct. Gallen, Reichenau, Corvey, Fulda, Hirschau wurden gelehrte, zum Theil auch historische Studien getrieben.

Unter all den Männern, die hier sich betheiligten, ist es besonders Einer, der zugleich unter dem Einfluss der griechischen Väter stand und der ein wirklich systematisch-zusammenhängendes Werk in seiner Schrift: De divisione naturae gab, das ist Scotus Erigena[1]. Es ist sehr zu beachten, dass er hauptsächlich dazu beitrug, griechische Literatur in das Abendland zu übertragen; er übersetzte den Dionys Areopagita und den Maximus, schrieb zu Dionys Commentare. Obgleich er auch an Augustin anknüpfte, ist er doch in seiner Bildung überwiegend griechisch beeinflusst. Aber sein Denken geht über die griechischen Väter hinaus, an die er sich mit Vorliebe hält.

Johannes Scotus' Bedeutung liegt darin, dass er grundsätzlich die Einheit der wahren Religion und der wahren Philosophie[2] aussprach; die wahre Auctorität und die rechte Vernunft widersprechen einander nicht. Die Ueberzeugung von der Harmonie von Glauben und Wissen, von Religion und Philosophie, von Auctorität und Vernunft[3] ist der Grund-

---

[1] Vgl. über ihn: Christlieb, Leben u. Lehre des Joh. Scot. Erigena 1860. Staudenmeier, Joh. Scot. Erigena. Reuter, Gesch. d. Aufkl. I, 51—64. Huber, Joh. Scot. Erigena 1861.

[2] De divina praedest. I, 1. Conficitur inde veram philosophiam esse veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

[3] Vera auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati

satz der Scholastik, der am Eingang des Mittelalters von Scotus mit der Energie einer naiven Ueberzeugung ausgesprochen wird. Dazu kommt aber, dass er bemüht ist, seine Ansichten in der Form eines abgeschlossenen Systems vorzutragen. Demgemäss sucht er den umfassendsten Begriff als Ausgangspunkt, der umspannt, quae sunt et quae non sunt, und dieser ist ihm der Begriff der Natur, die er in die nicht geschaffene, aber schaffende, die geschaffene und schaffende, die geschaffene und nicht schaffende, die nicht geschaffene und nicht schaffende Natur eintheilt[1], wobei übrigens der Begriff des Schaffens nicht ohne Zweideutigkeit ist. Er hat das Bestreben, seine Weltanschauung als ein Ganzes abzurunden. Das ist für die Scholastik charakteristisch, die auch ein Ganzes anstrebt, und zwar versucht Erigena auch eine Eintheilung von einem gegebenen Begriff; er verfährt analytisch, wie die Scholastik überhaupt. Aber Erigena ist in seiner Art noch umfassender. Seine Einheit von Religion und Philosophie enthält auch die Einheit von Mystik und Dialectik. Sein Bestreben geht dahin, Alles in der Einheit und Totalität zu schauen; aber ebenso auch dahin, mittels der Dialectik die Mannigfaltigkeit der Welt aus der Einheit zu verstehen und in der Einheit zu bewahren. Schliesslich ist er auch darin bedeutsam, dass er seine Erkenntniss doch immer wieder an der Kirchenlehre orientirt und mit ihr und insbesondere mit der Schrift in Einklang zu halten sucht. Aber auch inhaltlich ist sein System ein Typus mittelalterlicher Wissenschaft. Es ist durchaus theologisch orientirt; es geht durch sein System dasselbe Schwanken, das wir im ganzen Mittelalter bemerken; auf der einen Seite ist er metaphysisch gerichtet; Gott ist natura, Sein, ja über alles Sein hinaus[2]; auf der anderen Seite will er doch Gott wieder Bestimmtheit zuschreiben, und so finden wir neben der Neigung, Gott zum All zu machen und Alles in Gott aufzulösen, doch wieder die Tendenz, Gott und Welt so zu unterscheiden, dass die Welt, insbesondere die Welt des Bewusstseins, ihrem Wesen nach er-

---

de div. nat. I, 68. Die Vernunft ist natura prior. Die Auctorität kommt aus der Vernunft. Die Vernunft braucht keine Auctorität, aber die Auctorität ist infirma, quae non approbatur vera ratione I, 71. Doch soll deshalb nicht die Auctorität überflüssig werden.

[1] De div. nat. I, 1 f. Die erste Form ist Ursache von Allem was ist und nicht ist, die zweite enthält die primordiales causas, die dritte cognoscitur in generatione, locis et temporibus. Die letzte wendet sich von den endlichen Formen zu der absoluten zurück.

[2] De div. nat. I, 68. Cujus ignorantia vera est sapientia, quae melius nesciendo scitur IV, 7, p. 771.

halten und in dauernder Gottesgemeinschaft bleibt[1]. Er begnügt sich nicht mit Gottes absoluter Einfachheit; Gott will auch in der Welt sich bewegen, sich selbst in ihr offenbaren, ja in dem bewussten Wesen zum Bewusstsein kommen. Eben daher ist er doch nicht damit zufrieden, dass die primordiales causae, welche in der Erscheinungswelt in Raum und Zeit und deren Mannigfaltigkeit sich offenbaren, aus Gott nur hervorgehen, um schliesslich mit Allem wieder in Gottes einfache Substanz zu versinken.

Vielmehr ist Gottes Natur auf Productivität, auf creare, auf Theophanie in endlichen Geistern und deren Abbildern, den Leibern, gerichtet, letztere sind ihm ihrem Kern nach[2], wie dem von ihm als magnus theologus bezeichneten und hochverehrten Gregor v. Nyssa, nur Combinationen von bestimmten Begriffen und werden darum in den primordiales causae aufbewahrt[3]. Ebenso aber dringt er nun darauf, dass diese unterschiedenen Wesen nach Gesetz und Ordnung in die göttliche Einheit[4] aufgenommen werden. Das geschieht vor Allem durch den Menschen. Dieser ist Mikrokosmus, der alle Gegensätze in sich vereinigt[5]; insofern der Mensch Alles erkennt, ist Alles in ihm, der Mensch aber soll eins werden mit Gott in der Contemplation. So sieht er die Welt als eine Theophanie Gottes an und besonders die Geister in dem doppelten Sinne, dass die göttliche Weisheit herabsteigt in die Welt, insbesondere den Menschen, zugleich aber eben damit der Mensch wieder zu Gott erhöht wird[6].

---

[1] De div. nat. I, 12. Ab eo incipiunt currere, ut sint, quoniam omnium principium est, et per eum ad eum naturali motu feruntur, ut in eo incommutabiliter et aeternaliter stent, quoniam finis omnium est.

[2] Divis. nat. V, 24, 25.

[3] Visibilium moles resurrecturas non dicimus, sed in suas causas et rationes reversuras, in quibus plus omnia animalia dicenda sunt animalia esse quam in ipsis effectibus corporeis ac sensibilibus. Alles Räumliche und Zeitliche ist nicht substantiell, sondern nur ipsarum rerum imago, V, 25, p. 913. 914.

[4] Praedest. c. 18, omnis praedestinatio lex est et omnis lex praedestinatio. Divina praedestinatio est lex omnium naturarum aeterna et incommutabilis disciplina.

[5] Div. nat. IV, 7, S. 763. 764. Omnem creaturam visibilem et invisibilem in homine fecit, quoniam ipsi universitas conditae naturae inesse intelligitur. Er meint das, weil der Mensch den Begriff der Dinge in sich hat, IV, 8 f.

[6] De div. nat. I, 9, ex ipsa igitur sapientiae Dei condescensione ad humanam naturam per gratiam, et exaltatione ejusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem, fit theophania . . . omnis theophania id est omnis virtus et in hac vita . . . et in futura vita perfectionem divinae beatitudinis accepturi, non extra se, sed in se, et ex Deo et ex se ipsis efficitur. D. h. im Bewusstsein findet die Einheit Gottes und des Menschen statt. Der Mensch ist ein göttlicher Begriff, der selbst

Sofern Gott in Allem ist, sieht er in Allem Theophanien, besonders aber im Menschen und seinen Tugenden, aber auch in allen sichtbaren und unsichtbaren Creaturen. Was ihn bewegt, ist zuletzt doch die Grundfrage der Religion, die Vereinigung Gottes und des Menschen. Das ist sein voller Begriff von Theophanie, dass Gott zu den Menschen herabsteigt, in dem Menschen gewusst wird, und dadurch der Mensch vergottet wird. Diese Einheit schaut er bald von Gott aus als Condescensio Gottes, bald vom Menschen als die exaltatio des Menschen, seine Vergottung. Aber im Grund ist es ihm um die Einheit zu thun, die sich von beiden Seiten als Process betrachten lässt. Ja er betrachtet so die ganze Welt. Gott steigt in die Welt der Theilungen herab, aber die getheilte Welt steigt auch zu ihm, zu der Einheit auf. In der Christologie wird dieses angeschaut. Ohne dass er die Menschwerdung des λόγος leugnet[1], wird sie ihm doch zugleich wieder zum Symbol für die Theophania multiplex sine fine[2]. Das Herabsteigen der im λόγος vorhandenen ewigen Ursachen in die Erscheinungswelt ist ihm symbolisirt in dem historischen Herabkommen des λόγος. Aber wie der Mensch als Mikrokosmus alle Gegensätze in sich vereinigt[3], sofern er Alles erkennt, so hat auch Christus die ganze sensible und intellectuelle Creatur in sich vereinigt, bahnt die Wiedervereinigung des Getheilten an, er ist die Vereinigung des Wortes, das die Ursachen von Allem zur Einheit zusammenfasst, mit der concreten Erscheinung eines Menschen. Er führt das Getheilte wieder zur Einheit zurück[4] und erlöst es dadurch. Man sieht, es ist ihm immer um beides zu thun, um das Herabsteigen Gottes in die Vielheit und das Zurücknehmen der Vielheit in die Einheit, um die Vereinigung Gottes und des Menschen, die gött-

---

denkt. Homo est ratio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta. IV, 7. 760.

[1] Div. nat. V, 25. Verbum . . . secundum divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum visibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis et visibilis et invisibilis creatura continetur.

[2] Incarnatum (Verbum) quodammodo descendens mirabili quadam theophania et multiplici sine fine, in cognitionem angelicae et humanae naturae processit . . . mundum sensibilem et intelligibilem in se ipso incomprehensibili harmonia adunans. V, 25, S. 912.

[3] Nihil in mundo est, quod non in humana natura comprehendatur div. nat. V, 25. S. 911.

[4] Totus mundus in verbo incarnato inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine vero mundi generaliter et universaliter in eodem restaurabitur. V, 25. S. 912. Die effectus können nicht untergehen, weil sonst auch die primordiales causae untergehen würden. V, 20. Hic est finis omnium visibilium et invisibilium, cum omnia visibilia

liche condescensio und die menschliche exaltatio, theosis, wodurch erst im vollen Sinne eine Theophanie wird, wenn Gott im Bewusstsein des Menschen gewusst wird, die Menschheit sich in Gott weiss. Diese Einheit Gottes und des Menschen ist geschehen per incarnationem, sie geschieht aber auch per theosin, insofern Gott in die menschliche Natur herabsteigt und eben dadurch sie erhöht und vergottet[1]. Was in Christus geschieht, indem er Mensch wird, das sollen alle Geister thun, indem sie in sich Alles zur Einheit zusammenfassen, indem sie Alles in Gott sehen und über alles Vereinzelte sich in die Gottesgemeinschaft erheben. So ist der historische Christus Vertreter eines allgemeinen Princips. Mag nun auch Johannes diese Rückkehr zu Gott für gewöhnlich als das Ende des Weltprocesses darstellen und damit der transcendent-eschatologischen Stimmung des Mittelalters um so mehr entgegenkommen, als er dieselbe auch wieder auf eine besondere göttliche Gnade[2] zurückführt, so ist doch andererseits auch diese Einheit mit Gott immer schon gegenwärtig, wenn wir uns nur derselben bewusst werden[3].

Das Böse in der Welt, das er auf die Freiheit zurückführt, ist ihm doch im Grunde ein Nichtsein. Es geht daraus hervor, dass die endlichen Geister im Getheilten für sich verharren und nicht das Getheilte in der Einheit zusammenfassen und in der Gesetzmässigkeit des Weltzusammenhanges ergreifen. So ist das Böse eigentlich Nichts. Denn nur in der Vorstellung der Menschen kann das Getheilte für sich sein. In Wahrheit wird Alles in die Einheit zurückgeführt. Daher besteht das Feuer der

---

in intelligibilia et intelligibilia in ipsum Deum transibunt mirabili . . . adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentiarum aut substantiarum confusione aut interitu. Zuerst wird alle sensible Creatur intelligibel, dann alle Creatur mit Gott Eins.

[1] De divis. nat. I, 9.

[2] De div. nat. V, 23. His duobus efficitur bene esse, libera voluntate donoque divino, quod gratiam s. vocat Scriptura . . . donum gratiae neque intra terminos conditae naturae continetur neque secundum virtutem naturalem operatur sed superessentialiter et ultra omnes creatas naturales rationes effectus suos peragit. P. 904. Er sagt so auch von Christus V, 25: hoc proprium caput ecclesiae sibi ipsi reservavit, ut non solumejus humanitas particeps Deitatis, verum etiam ipsa Deitas fieret . . . in quam altitudinem nullus praeter ipsum ascendit nec ascensurus est. So hat denn Christus totam humanam naturam salvavit, quosdam quidem in pristinum naturae statum restituens, quosdam vero per excellentiam ultra naturam deificans. In nullo tamen nisi in se ipso solo humanitas Deitati in unitatem substantiae adunata est. P. 911.

[3] Ihm fällt doch wieder beides zusammen, die condescensio sapientiae per gratiam und die exaltatio per dilectionem. Durch beides wird die theophania I, 10, p. 449. Was in Christus specialiter geschieht, geschieht schliesslich in der ganzen Geisterwelt.

Verdammten nicht in einer besonderen Substanz, sondern für sie wird das, was Anderen erfreulich ist, zum Feuer, weil sie anders empfinden, und zuletzt besteht die Strafe eben in ihrem Bösen selbst, dass sie in dem Getheilten, das in der Einheit zur allgemeinen Harmonie dient, für sich verharren. Das ist aber in Wahrheit nur eine Negation und Täuschung. Vielmehr wird Alles in die göttliche Einheit und Harmonie gebracht, und so ist ihr Böses eigentlich Nichts, und nur das Gute, was auch sie haben, ist in die allgemeine Ordnung eingefügt. Am Ende kommt er zu der Apokatastasis[1]. In diesem Sinne hat er auch in den Gottschalkschen Streit eingegriffen und eine Prädestination der Verdammten in Abrede gestellt und nur eine Prädestination der Erwählten angenommen, wenn er sich auch in seiner Schrift de Praedestinatione mehr der populären Vorstellung gemäss ausgesprochen hat[2].

Freilich ist bei ihm die metaphysische Theilung des Einen in das Mannigfaltige, und die ethische Selbstständigkeit der Personen, das Eingehen des Einen in die Vielheit und das ethische Sichverlieren der Seele in der Vereinzelung (das Böse) ebensowenig völlig klar unterschieden, als die metaphysisch intellectuelle Vereinigung des Getheilten und die ethische Vereinigung der Seele mit Gott. Allein hierin ist er von seinen Vorbildern beeinflusst. Im Ganzen wird man doch sagen müssen, dass Johannes danach strebt, gleichmässig sowohl die Einheit der Seele mit Gott in der mystischen Contemplation und in ihr die Einheit aller Dinge festzuhalten, als auch die Tendenz Gottes zu betonen, in dem Mannigfaltigen sich zu offen-

---

[1] malitia . . . abundantia supernae bonitatis coartabitur et omnino abolebitur, dum irrationabiles humanae animae motus ad rationabiles veritatis affectus convertentur. Div. nat. V, 26 . . . Divinae bonitati malitia opponitur. Malitia itaque consummationem accipiet et in nulla natura remanebit, quoniam in omnibus bonitas divina et operabitur et apparebit.

[2] Vgl. Cum omnibus orthodoxis anathematizo eos, qui dicunt, duas praedestinationes aut unam geminam bipartitam . . . praedestinasti in praescientia numerum eorum, qui suae impietatis et poenam et interitum praeparaturi essent, non in eis, quod fecisti, puniturus, sed in eis, quod non fecisti, puniri relicturus. De Praedest. Epilogus. Div. nat. V, 35, p. 955. Aber im Grunde ist dieses Ueberlassen der Strafe wie die praedestinatio nur das Gesetz aller Naturen, das bestimmt, dass die disciplina für die, die sie hassen, zur Strafe wird, weil sie ihr wider Willen gehorchen. Praedest. c. 18, 10. Es ist gut, wenn die mala desideria, die in sich nichtig sind, puniunt, weil sie nicht erfüllt werden. Div. nat. V, 35. Die Negation selbst ist die Strafe; aber die Negation des Nichtigen ist an sich gut. Die Erinnerung an die Begierden ist die Pein, die bleibt. Aber selbst diese schwindet ihm schliesslich, da die Begierden, die irrationabiles motus zu den rationabiles affectus convertuntur, V. 26.

baren, insbesondere in der Seele, die alle Dinge in ihrer Intelligenz mit ihrer Dialektik erfasst. Diese Offenbarungstendenz Gottes drückt auch seine Trinitätslehre aus, wenn er von dem Verbum sagt, dass es in sich die primordiales causas habe und von dem Geist, dass er dieselben in ihren Wirkungen offenbare[1]. Bei Johannes finden wir noch die Einheit von Mystik und Dialektik. Und wenn er auch in seiner idealistischen Richtung mehr dem Griechischen Einfluss verdankt, so ist doch bei ihm die Stellung des Verhältnisses von Gott und der Welt, insbesondere von Gott und dem Menschen eine andere als in der griechischen Theologie, insofern er stärker die Einheit Gottes und des Menschen im Bewusstsein heraushebt, während in jener Gott mehr Gegenstand objektiven Erkennens, objektiver Anschauung ist. Diese innere Vereinigung Gottes und des Menschen im Bewusstsein und Willen ist Augustinisch. Es tritt bei Erigena das subjektive Element weit stärker hervor, der Mensch soll seine Seligkeit in der Theophanie haben, darin, dass er Gott in sein Bewusstsein aufnimmt, und das ist der Zweck der göttlichen Erscheinung[2]. So ist Erigena doch nach dieser Seite mehr abend-

---

[1] Einerseits wird zwar die Trinität nur als eine bildliche Darstellung Gottes angesehen, Div. nat. II, 35. Aber er eignet sich doch II, 19 den Satz an: pater si vult, filius facit, spiritus s. perficit . . . Spiritus primordiales causas, quas pater in filio fecerat, ut in ea, quorum causae sunt, procederent, fovebat h. e. divino amoris fotu nutriebat. Der Geist ist die Ursache der Mannigfaltigkeit der Ursachen und ihrer Theilung, die im Sohne in der Einheit sind, II, 22. Aber in dem perficere liegt doch wohl zugleich, dass der Geist auch das Mannigfaltige in der Einheit bewahrt, da er doch ewig ist. Am Schluss seines Werkes hebt er zwar die Viertheilung stark hervor und bemerkt, von den Naturen bezeichnen die erste und letzte Gott als principium und finis, und die beiden mittleren die causae und effectus; da er aber die causae und effectus nicht in Gott untergehen lassen will, so wird doch vielleicht seine Meinung sein, Gott als principium sei Vater, als Sohn bringt er die Welt hervor nach ihren Ursachen, primordiales causae, als Geist producire er die concrete Welt und führe sie in die Einheit zurück, so dass die vom Geist mit Liebe gestaltete Welt in die göttliche Einheit aufgenommen und vollendet wird. Vgl. II, 19—24. Denn den ewigen Geist kann er doch nicht bloss in vorübergehenden Gestalten wirkend denken, da er alles Concrete seinem Wesen nach in Gott bewahrt wissen will, besonders die Geister. V, 39.

[2] De div. nat. I, 7. Wenn auch Gott an sich verborgen ist, so kann es doch theophaniae geben, i. e. comprehensibiles intellectuali naturae quasdam Dei apparitiones, und von diesen sagt er ausdrücklich, theophania efficitur non extra se sed in se et ex Deo et ex se ipsis I, 8. Ja Homil. in Prol. evang. Joh., p. 291, sagt er sogar: Non vos estis, qui intelligitis me, sed ego ipse in vobis per Spiritum meum me ipsum intelligo, quia vos non estis substantialis lux, sed participatio per se subsistentis luminis.

ländisch. Denn das Wirken Gottes im Innern, das Sicheinsenken Gottes in die Creatur zeigt weit mehr die Tendenz auf Vereinigung des Menschlichen und Göttlichen als der die Ekstase betonende Neuplatonismus des Areopagiten. Da er nun zugleich die Fühlung mit dem kirchlichen Dogma überall aufrecht erhält, so ist er der Erste im Abendland, der kirchliches Glauben und philosophisches Wissen in systematischer Weise verbindet und dabei auf die gottmenschliche Einheit im Bewusstsein des Menschen das grösseste Gewicht legt, was doch neben aller Kirchlichkeit die Tendenz des gesammten Mittelalters ist, sofern Gott dem Menschen innewohnend betrachtet wird und Alles auf die Vereinigung Gottes und des Menschen in der Religion, auf praktische Gottesgemeinschaft gerichtet ist. Erigena's System ist ein grosser Versuch, das Christenthum als Ganzes zu fassen und zugleich den christlichen Inhalt als dem vernünftigen Geiste entsprechend aufzufassen, die Einheit Gottes und des Menschen im Bewusstsein des Subjects sich vollziehen zu lassen, nicht blos in der theoretischen Anschauung des Gottmenschen, nicht im bewussstlosen Leiden der Ekstase. Und doch hindert auch ihn das Ueberschwengliche seines Gottesbegriffs, diese Tendenz völlig durchzuführen. Was er verband, Dialektik, Berücksichtigung der Kirchenlehre und Mystik, trat nach ihm auseinander[1]. Die Voraussetzung der Vernünftigkeit der Kirchenlehre blieb zwar zunächst bestehen, wurde aber im weiteren Verlauf aufgelöst, je stärker der kirchliche Positivismus namentlich im Verfall der Scholastik hervortrat.

B. Die Theologie des 11. und 12. Jahrhunderts[2].

Der Versuch des Scotus Erigena blieb vereinzelt. Die nächste Entwickelung beginnt im elften und hat ihre Blüthe im 12. Jahrhundert. Sie steht unter dem Einfluss des Platonismus. Hier wird die Dialectik mit der dogmatischen Erkenntniss in Verbindung gesetzt. Anselm geht von der Vernünftigkeit des gegebenen Dogma aus, dessen Wahrheit er

[1] Es ist charakteristisch, dass der modernste lutherische Dogmenhistoriker Seeberg, wie der mehr Ritschl'sch gesinnte Loofs beide Erigena fast mit Stillschweigen übergehen. Das rationale Element im Christenthum und die Mystik müssen diesem Positivismus weichen.

[2] Vgl. für diese und die ganze mittelalterliche Entwickelung: die Geschichte der Philosophie von H. Ritter, Erdmann, Ueberweg-Heinze. Stoeckl, Geschichte der Philos. im Mittelalter; Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter; Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II; Willmann, Geschichte des Idealismus II, 1896; Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit; Harnack, Dogmengeschichte III; Ritschl, die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I; Prantl, Geschichte der Logik, II.

erweisen will. Andere trauen der Dialektik mehr zu und neigen dahin, umgekehrt das Dogma der Vernunft zu unterwerfen, so besonders Abaelard. Dann wird der Versuch gemacht, die Dogmen zu einem ganzen System zusammenzufassen, was weder Anselm noch Abaelard schon leisten, sondern die Sententiarier. Endlich sehen wir die Zweifel an der vorausgesetzten Einheit von Glauben und Wissen auftauchen und die Mystik tritt zugleich auf den Plan. Hiermit hat sich die unter dem Typus des Platonismus stehende Entwickelung erschöpft.

Zunächst wird die Dialektik noch an einzelnen Dogmen ausgebildet. Es ist charakteristisch, wie die dialektischen Untersuchungen mit den dogmatischen Hand in Hand gehen. Mit den Mitteln der Wissenschaft will man einen Beweis für das Christenthum geben, den christlichen Inhalt dem Erkennen zugänglich machen. Hierher gehören die Streitigkeiten über das Abendmahl zwischen Berengar[1] und Lanfrank, wobei der Erstere insbesondere seine dialektischen Voraussetzungen zur Geltung brachte. Vor Allem gehört aber hieher Anselm von Canterbury[2], der das Fundament der Religion, den Gottesglauben durch seinen ontologischen Gottesbeweis als vernünftig zu erweisen[3] und so das credere zu einem intelligere zu erheben suchte, wobei er das credere auch als eine Erfahrung bezeichnete, von der man auszugehen habe. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo, ut intelligam, Nam qui non crediderit, non expertus fuerit, et qui expertus non fuerit, non intelliget[4]. Ebenso aber richtet er sein Denken auf die Erkenntniss der Trinität und der Versöhnung; auch seine an germanisches Recht anknüpfende juridische Versöhnungslehre sucht er mittels seiner Dialektik als dem vernünftigen Denken entsprechend zu zeigen[5]. Freilich macht sich schon hier an der Schwelle gegen diese Voraussetzung der Einheit von Glauben und Wissen die Skepsis geltend. Gaunilo hat den ontologischen Beweis mit ähnlichen Gründen wie Kant bestritten. Roscellin stellt sich den

---

[1] Er folgt hierin dem Gerbert, der für seine realistische Abendmahlslehre der Dialektik zum Beweise sich ebenfalls bedient hatte. Er selbst sieht die Dialectik als das Wesentliche der Vernunft an, die in uns das Ebenbild Gottes sei, und ist geneigt, die Vernunft der Auctorität überzuordnen. De sacra coena.

[2] Vgl. über ihn Hasse, Anselm v. Canterbury, seine Werke Migne T. 158, 159.

[3] In seinem Monologium und Proslogium. Gemäss seinem Realismus schliesst die Idee Gottes seine Realität in sich.

[4] Prosl. 1. De fide trin. 2.

[5] Cur Deus homo I, 2. II, 23. Er will mit der Vernunft die Nothwendigkeit der Menschwerdung beweisen.

Platonischen Voraussetzungen des Anselmischen Realismus entgegen mit dem Nominalismus, von dem aus er ebenso eine zu Tritheismus neigende Trinitätslehre ausbildete, wie Anselm[1] sich vermöge seines Realismus mehr dem Sabellianismus näherte, und sich an Augustin anschliessend das abendländische Filioque auch hier mit vernünftigen Gründen zu vertheidigen suchte.

Während bei Anselm die Dialectik im Dienste des Dogma steht, sind andere Denker mehr selbstständige Dialektiker. Der Platonismus wurde von dem Gründer des Klosters von Sct. Victor Wilhelm v. Champeaux † 1121 dahin gesteigert, dass ihm das Besondere nur als Accidens an der Realität der Allgemeinbegriffe galt, so dass der allgemeine Begriff ganz in den Individuen sein sollte, die Individuen sich also nur durch Accidenzen unterscheiden sollten, worin ihm Bernhard v. Chartres beipflichtete, während der Conceptualismus neben Anderen hauptsächlich von Abaelard vertreten ist, der weder die Realität des Allgemeinen noch die Realität der Individuen fallen lassen will und zwischen beiden Richtungen zu vermitteln sucht. Zugleich tritt bei Abaelard die Tendenz hervor, nicht das Dogma durch die Vernunft zu rechtfertigen, sondern vielmehr das Dogma der Vernunft anzupassen. Auch Abaelard[2] hat noch kein zusammenhängendes System gegeben[3]. Als Schüler von Roscellin und Wilhelm von Champeaux kam er zu der zwischen beiden vermittelnden Ansicht, dass das Allgemeine in dem Besonderen seine Realität habe, er will die Realität des Individuellen zugleich retten. Ohne das Dogma anzugreifen will er doch das Christenthum als vernunftgemäss behandeln und spricht rationale Zweifel aus[4], die ihn dazu veranlassten, z. B. die Seligkeit heidnischer Philosophen anzuerkennen, die wie Plato die Trinität, die Sibylle die Incarnation gewusst haben. Auch seine Versöhnungs-

[1] De fide Trinitatis et incarnatione verbi.

[2] Vgl. Deutsch, Peter Abaelard, 1883. Reuter, Geschichte der Aufklärung etc. Abaelard wurde auf den Synoden zu Soissons 1121 und Sens 1141 verurtheilt.

[3] Sic. et Non. Introductio in theologiam, theologia christiana. Migne T. 178.

[4] Sic et non prol. Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Ueber die Auctorität der Väter setzt er sich mit freiem Urtheil weg. Der Auctorität der Schrift unterwirft er sich, freilich nicht ohne zu bemerken, dass auch Propheten und Apostel geirrt haben. Prol. Quod genus literarum (die Väter) non cum credendi necessitate sed cum judicandi libertate legendum est. Aber wenn sich in der Schrift quid absurdi finde, dürfe man nicht sagen, auctor non tenuit veritatem, sondern der codex sei fehlerhaft oder der Interpret hat geirrt. Aber doch apostolos et prophetas ab errore non penitus fuisse constat alienos.

lehre trägt der juristischen des Anselm gegenüber einen ethisch rationalen Charakter, wie er denn auch weit mehr als die Anderen die Ethik behandelt und auf die Gesinnung gegenüber der Werkheiligkeit das grösseste Gewicht legt. Er betont das ethische Subject[1] und stellt deshalb in Abrede, dass die Erbsünde peccatum im vollen Sinne sei, da Sünde nur durch eigene Einwilligung zu Stande komme[2]. Manche haben auch ohne Sünde leben können. Die Erlösung geschieht dadurch, dass durch Christi entgegenkommende Liebe unsere Liebe entzündet wird und wir in Folge davon unsere Sünde bereuen. Thun wir das, wozu freilich der Impuls von Christi Liebe ausgeht und wozu auch gehört, dass wir satisfactorische Werke thun, haben wir unsere Gesinnung geändert, so wird die Sünde auch vergeben[3]. Ebenso hat er in dem Streit über die Trinitätslehre die trinitarischen Unterschiede auf die Eigenschaften der Macht, Weisheit und Güte (Intelligenz und Wille)[4] zurückgeführt, was zugleich mit seiner Ansicht von Gottes Einfachheit zusammenhängt. Wenn er in all diesen Gedanken rationalistisch zu sein scheint, wie er denn auch das allgemeine Gesetz, das Gewissen und die Gesinnung hochhält, so hat er doch auf der anderen Seite mit der Anerkennung des positiv kirchlichen Gesetzes als des göttlich geoffenbarten zugleich dem Positivismus der göttlichen Willkür gehuldigt[5]. Unter dem Ueberwiegen des rationalen Factors zeigt sich doch schon bei ihm der Anfang des Dualismus zwischen dem positiven und dem rationalen Element der scholastischen Theologie. Dieser Dualismus unter starker Betonung der Dialektik wird noch weiter von Gilbertus Poretanus † 1154 ausgebildet, der drei Wissenschaften unterscheidet, die Physik, Mathematik und Theologie. Die Theologie lässt sich aber nicht mit den beiden anderen vergleichen. Die Kategorieen

---

[1] Scito te ipsum, was seiner Dialektik entspricht.

[2] Expos. in ep. Rom., ed. Cousin T. II p. 238. Qui nondum libero uti arbitrio potest nec ullum adhuc rationis exercitium habet . . . nulla est ei transgressio, nulla negligentia imputanda nec ullum omnino meritum, quo praemio vel poena dignus sit. Uebrigens schliesst das nicht aus, dass der Mensch schon wegen der Abstammung von Adam an Gottes Strafurtheil Theil hat.

[3] Expos. in ep. Rom., p. 237.

[4] Introductio I, 8.

[5] Einerseits sagt er, die praecepta evangelii seien nur reformatio legis naturalis, das die Philosophen befolgt hätten, andererseits hebt er doch wieder das positive Gesetz hervor, indem er dasselbe auf Gottes unbedingten Willen gründet. Der ganze Unterschied von Gut und Böse consistere in divinae dispensationis placito. Theol christ. II, p. 414 (ed Migne p. 1179). In ep. ad Rom. I, p. 183 II, p. 326 vgl. dagegen. in ep. ad Rom. II, p. 241 (bei Migne 869).

passen nicht auf Gott, die Sprache reicht für Erkenntniss Gottes nicht aus; alle Ausdrücke z. B. Person, Natur seien da in anderem Sinne zu nehmen als gewöhnlich. Darum kann Gott auch nicht concret gedacht werden; er ist incomprehensibilis; man kann ihn höchstens als intelligibilis bezeichnen. Die Vermittelung zwischen Gott und den Dingen sieht er in den Ideen, den Urbildern, die theils für sich existiren sollen, theils formae substantiales in den Dingen sind, die concret werden durch Hinzukommen der Accidenzen. Man sieht, bei Gilbert beginnt schon die Auflösung der von der Scholastik dieses Abschnittes vorausgesetzten Einheit von Theologie und Philosophie, sofern er für die theologische Erkenntniss eigene Grundsätze fordert und dialektisches Wissen nur für die anderen Wissenschaften kennt[1].

Während nun die Einen bemüht waren mit Hülfe der Dialektik die Dogmen zu einem Ganzen zu gestalten, die Sententiarier, verfolgten Andere die dialektische Richtung als puri philosophi oder in skeptischem Sinne.

Zu den Sententiariern gehört Robertus Pullus † 1150[2], vor Allen aber Petrus Lombardus[3] † 1164, mit seinen Sententiarum libri quatuor, die für die weitere dogmatische Forschung in ähnlicher Weise die Grundlage wurden wie das Decretum Gratiani die Grundlage für das Kirchenrecht. Die Sentenzen sind für den Zweck des Studiums geschrieben. Die Absicht ist, den Glauben munitam ostendere, die Tiefen der Theologie aufzudecken, die Sacramente kennen zu lernen. Der Gang seiner Sentenzen — Gott, Schöpfung, Sünde, Menschwerdung, Erlösung, die Tugenden (die vier Cardinal- und drei theologischen Tugenden), Sacramente, die den Menschen mit Gott in Verbindung bringen sollen, Endgeschicke — zeigt die praktische Tendenz des kirchlichen Schriftstellers[4]. Trotz des formalen Strebens nach systematischer Abrundung

[1] De sex principiis, Commentar zu Böethius untergeschobenen Schriften de trinitate, de duabus naturis in Christo. Gott ist incomprehensibilis; qualiter kann er nicht erkannt werden, sondern nur remotione sola illorum, quae ceteris conveniunt rebus (also apophatische Theologie, nur dass ihm Gott intelligibilis ist. Das bedeutet aber hier, wo es eine selbstständige Dialektik, Physik, Mathematik giebt, etwas anderes als bei Erigena oder Dionys. Areop.)

[2] Sententiarum libri octo.

[3] Er ist Schüler des Abaelard. Man kann vielleicht sagen, dass die Sentenzen zuerst in Abaelards Sic et Non vertreten seien. Er will durch seine Sammlung zur interrogatio anregen auf Grund des Gegebenen (vgl. d. Quaestiones). Prolog. zu Sic et non. Papst Eugen III. lässt um diese Zeit den Johannes Damasc. übersetzen.

[4] Wenn er zwischen Realitäten und Zeichen, res et signa unterscheidet (I, 1) und diesen Unterschied zum Eintheilungsgrund macht, da der erste Theil alle Reali

steht doch die Auctorität im Vordergrund; das Werk ist eine Sammlung und nicht frei productiv, sondern kirchlich orientirt, in dem Dienste der Hierarchie stehend, wie er denn auch besonders eingehend die Sacramente behandelt, ihre Siebenzahl festgestellt hat. Alanus ab insulis † 1203[1] hat ein dualistisch-skeptisches Element, insofern er behauptet, dass jede Wissenschaft, die Dialektik, Rhetorik, Mathematik, ihre besonderen Grundsätze haben, die aber nur für den gewöhnlichen Naturlauf gelten. Absolut sind nur die regulae theologicae; diesen für die Gotteslehre geltenden Regeln liegt eine besondere Art des Erkennens zu Grunde[2]. Andererseits bemerkt er doch wieder, dass die theologischen Sätze weniger sicher seien als die wissenschaftlichen, wie er denn auch in der Erlösungslehre, die von Gott bestimmte Art der Erlösung nur als die passendste[3] bezeichnet. Zugleich zeigt er seine praktische Richtung in der Ethik; auf die Vereinigung mit Gott in der Liebe und durch die Sacramente weist er hin, auf das Verhältniss von Gnade und Verdienst. Wie Alanus, so neigt Johann v. Salesbury, † 1180[4], noch stärker zur Skepsis. Er ist akademisch gerichteter Kenner aller theologischen und philosophischen Richtungen, der mit seinem Urtheil zurückhält und die Praxis dem Wissen überordnet. Die Wissenschaft soll sich auf das Nützliche richten, d. h. auf das, was für die Gesundheit des Leibes und der Seele und für das politische, d. h. das kirchliche Leben und die Politik der Hierarchie nothwendig ist. In diesem praktischen Ziele stimmt er mit dem Lombarden zusammen, nur theilt er nicht dessen Vertrauen auf das Erkennen[5].

---

täten, der zweite die Zeichen, die Sacramente umfasst, die den Genuss des höchsten Gutes vermitteln, so sieht man hierin den kirchlich-practischen Charakter, der übrigens die Wirksamkeit des Geistes Gottes auch als ethischen nicht aus-, sondern einschliesst: Vgl. I, 17. II, 9. IV, 1, besonders die Pädagogie der Busse, wo übrigens der Priester nur die potestas ligandi et solvendi hat, i. e. ostendendi, homines esse ligatos vel solutos, IV, 18. Das Christenthum wird hier eine Verbindung von sacramentaler und moralischer Religion. Migne T. 191. 192. Uebrigens folgte er in der Stellung der Sacramente dem Abaelard, der auch auf die fides und caritas das sacramentum folgen liess. Introd. ad theol. I, ed. Cousin T. II S. 5. 7.

[1] Migne T. 210. De arte seu de articulis catholicae fidei libri V, zugl. gegen Ketzer und Muhamedaner gerichtet. Regulae theologicae. De fide catholica contra haereticos, L. IV.

[2] Seine theologischen Sätze sind zum Theil schon paradox. Ejus quod est esse, nullum est esse Reg. 15. Sola forma informis est, quia formae non est forma, Reg. 16.

[3] Anselm hatte seine Theorie als vernünftig erweisen wollen. Der Glaube ist dem Alanus verdienstlich, weil er nicht zwingende Gründe hat. Aber der Glaube ist super opinionem sed infra scientiam.

[4] Metalogicus, Entheticus de dogmate Philosophorum. Policraticus. Epistolae. Migne T. 199.

[5] Trotz aller Hochachtung vor der Logik kommt er doch zu dem Satz: Praeter

Endlich sind noch die Mystiker dieser Zeit zu berücksichtigen, die theils mit der Scholastik Fühlung halten, theils dieselbe vernachlässigen oder befeinden. Die romanische Mystik, die hier in Betracht kommt, hat im Unterschied von der des Areopagiten die Subjectivität stärker hervorgehoben; es ist das Schauen des Göttlichen hier mit dem Genuss des Subjectes verbunden, das sich also in der mystischen Einigung behauptet[1]. Andererseits hat diese Mystik noch nicht den Charakter der germanischen, bei der die mystische Einigung mit Gott zugleich als der Natur des Menschen entsprechend angesehen und als ethischer Impuls verwendet wird. Die romanische Mystik[2] trägt einen der Welt abgewendeten Charakter.

Zunächst finden wir sie vertreten in dem Gegner Abaelards, Bernhard v. Clairvaux, † 1153[3], der von der praktischen ordnenden Betrachtung der Welt, consideratio dispensativa und der consideratio aestimativa, die die Welt darauf hin prüft, ob sie Gottes Spuren trage, zu der consideratio speculativa sich erhebt, die sich der Welt entzieht, um Gott zu betrachten, soweit Gott die Gnade dazu giebt. Erst im ewigen Leben kann es ein Schauen mit voller Erkenntniss geben und eine völlig uneigennützige, von den Weltinteressen freie Liebe Gottes, worin er die Seligkeit findet. Vor Allem aber ist es die Vertiefung in Christi Kreuz und Passion, die imitatio Christi im asketischen Sinne, durch die hindurch man schliesslich zu der Vereinigung mit Gott kommt. Der mystischen Versenkung muss die Liebe, die praktische Thätigkeit zur Seite gehen, die in kirchlicher Aktion ausmündet. Bernhard hat seine Mystik mit mönchischer Zurück gezogenheit verbunden; aber er hat sich zugleich vielfach, und nicht ohne Leidenschaft, an kirchlichen Streitigkeiten theoretischer und praktischer Art betheiligt. Die Mystik wurde dann besonders in der Victorinerschule gepflegt. Hugo von Sct. Victor[4], † 1141, verband mit seiner Mystik

opinari non habet ullus homo, Enth. Vers, 1108. Man soll dem Geheimnisse der Dreieinigkeit nicht nachforschen, weil es den Verstand übersteigt. Metal. IV, 41. Die Philosophie ist praktisch orientirt. Alle Philosophie ist inutilis et falsa, quae se ipsam in cultu virtutis et vitae exercitatione non aperit. Policr. I, 2. VII, 9. Seine praktische Thätigkeit richtet sich hauptsächlich auf die äusseren kirchlichen Verhältnisse, namentlich den Kampf mit dem Staat, in dem er dem Thomas Becket sich an die Seite stellt. Gennrich, die Staats- und Kirchenlehre des Joh. v. S., 1894.

[1] Insofern folgen sie dem Scotus Erigena, als sie auf die Seligkeit, die in dem Gottesbewusstsein liegt, auf das subjective Moment hinweisen.

[2] Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Bd. 1, S. 217—251.

[3] Vgl. seine Sermones. De consideratione L. V. Neander, d. h. Bernhard und sein Zeitalter. Ritschl, Geschichte des Pietismus, I. S. 46 f.

[4] Liebner, Hugo v. Sct. Victor 1832. De sacramentis christ. fidei. Dialogus de

noch die Dialektik, aber alle weltliche Wissenschaft ist ihm nur Vorbereitung für die Theologie[1]. Die theologischen Lehren aber münden in der Mystik aus. Die theologische Lehre setzt er mit besonderer Rücksicht auf die Vereinigung Gottes mit dem Menschen auseinander. Er behandelt in seiner Schrift de sacramentis nach einander die Gotteslehre, die Schöpfung, den Fall, die Wiederherstellung, die Sacramente des alten und die Heilsmittel des neuen Bundes, die Incarnation, die Kirche in ihrer Einheit und ihren Ordnungen, die Sacramente, die letzten Dinge. Man sieht, wie hier Alles auf die Vereinigung mit Gott mittels der Kirche hinzielt; aber er hat dabei besonders das subjective Interesse[2] im Auge, wie seine Darstellung der verschiedenen Stufen beweist, die zur Contemplatio Gottes hinführen; er redet mit Scotus Erigena von drei Augen, die wir haben. Mit dem einen erkennen wir die materiellen Dinge, mit dem anderen unser eigenes Innere, mit dem dritten Gott[3]. Die Nachfolger Hugo's haben sich gegen den concreten Inhalt der Glaubenslehre gleichgültiger verhalten, Richard[4], † 1173, und besonders Walter von Sct. Victor; sie blieben bei dem subjectiven Glauben, der affectio stehen und hatten in ihrer Mystik einen ekstatischen Zug[5]. Endlich hat

sacramentis legis naturalis et scriptae. Summa sententiarum (deren Echtheit Denifle bezweifelt) Eruditio didascalica. Ferner seine mystischen Schriften: Soliloquium de arrha animae. De arca Noë morali, De arca Noë mystica. De vanitate mundi. Migne T. 175, 176.

[1] Wenn er auch die Schrift respectirt, so soll doch Nichts wider die Vernunft geglaubt werden, wenn er auch Uebervernünftiges anerkennt. Seine dreifache Schriftinterpretation lässt ihm freie Bewegung. De Sacr. I, 3, 30 ratio fide perficitur.

[2] Er sagt sogar: De sacr. I, 9, 5. Illo spiritu, quo docet hominem sine verbo, justificare etiam valet, si voluerit, sine sacramento. Man sieht, seiner Mystik ist es um die Selbstständigkeit des Subjectes im Gottesgenuss zu thun.

[3] De sacr. I, 10, 2. Der Mensch wie der Engel quasi totum assumpsit Deum, ut ejus imago fieret. Doch soll der Mensch erst durch seine freie Entwickelung hindurch zu der Einheit mit Gott kommen, in der Gott in ihm wirkt. Da er gefallen ist, muss er durch die göttliche Gnade aufs Neue erfüllt werden, was durch die Vermittelung der Erziehung der Kirche geschieht, aber zu einer völligen unmittelbaren Vereinigung mit Gott führen soll. Aber er hebt doch auch das innere Aufsteigen zu Gott hervor. Arca mor. I, 4. Er richtet sich von dem objectiven Sein Gottes zu der Seele, die sich mit Gott eint.

[4] Engelhardt Richard v. Sct. Victor u. J. Ruysbroock, 1838. De praeparatione animi ad contemplationem. Libri quinque de gratia centemplationis. De quatuor gradibus violentiae caritatis u. A. Migne T. 196.

[5] Nach Richard sind die Vernunftbeweise für die Kirchenlehre zwar nicht unberechtigt, aber viel höher steht ihm die Vereinigung mit Gott durch die höheren Stufen der manifestatio, contemplatio, cognitio. Das Höchste ist die Einheit mit Gott

Amalrich v. Bena an die pantheistische Seite des Scotus Erigena angeknüpft und einer der Unbestimmtheit seines Gottesbegriffs entsprechenden pantheistischen Mystik gehuldigt. David von Dinanto scheint ähnlich gelehrt zu haben. Vom platonischen Realismus ausgehend, fasst er Gott als die absolute Einheit, die sich selbst in den verschiedenen Formen offenbart und wieder in sich zurückgeht. Die Aufgabe des Subjectes ist es, in seinem Inneren mit Gott die Einheit zu suchen. Es ist Scotus[1] Erigena, dessen pantheistisch-mystische Seite hier zur Geltung kommt.

Uebersehen wir diesen ganzen Zeitabschnitt, in dem man vorherrschend Platonisch gerichtet ist — denn der Nominalismus des Roscellin wird verdammt — so sehen wir zunächst die Verbindung der Dialektik mit einzelnen Dogmen in der Voraussetzung, dass der gegebene Glaubensinhalt zugleich vernünftig sei, und in der Absicht, den Glaubensgehalt des Dogma als vernünftig zu erweisen. Umgekehrt wird von anderer Seite die Suprematie der Vernunft über das Dogma angestrebt. Es wird dann der Versuch gemacht, die Dogmen als ein System darzustellen, verbunden mit der Tendenz auf das practisch-kirchliche Leben, da das Dogma kirchlich bestimmt ist. Endlich stellen sich diesem Versuch, das Dogma als ein Ganzes aufzufassen, auf der Einen Seite Skeptiker zur Seite, die auf Grund ihrer Skepsis die Bedeutung der Praxis des kirchlichen Lebens umsomehr betonen, und Mystiker, die theils die Wahrung der Interessen des Subjects mit einer kirchlichen Haltung in praktischer und theoretischer Beziehung verbinden, in letzter Hinsicht aber doch das Dogma dem mystischen Gottesgenuss unterordnen, theils an den Platonismus anschliessend, gegen die Kirche oppositionell werden. Dieser Gang zeigt, wie es auf Grund des Platonismus der Scholastik nicht gelang, die Einheit der Vernunft und des kirchlichen Dogmas, das kirchliche Dogma als ein vernünftiges Ganze in kirchlicher Wissenschaft zu erweisen. Theologie und Dialektik, wie Scholastik und Mystik gingen auseinander.

---

in supernaturaler Weise, die unsere Natur übersteigt, ja gegen sie ist, und ekstatisch vorgestellt wird. Die meditatio der Vernunft muss der manifestatio weichen. De exterminatione mali et promotione boni II, 15. Ubi revelationis gratiam praesentem habemus, meditationis officio non egemus. Trin. prol. ex manifestatione contemplatio ex contemplatione cognitio. Die höchste Form bezeichnet er als raptus, excessus; De grat. contempl. V, 5. Nam modo prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo prae magnitudine exaltationis fit, ut semet ipsam mens omnino non capiat, sed supra semet ipsam elevata in abalienationem transeat.

[1] Erigena wurde 1209 von der Pariser Universität verworfen.

Sehen wir auf den Inhalt der Erkenntniss, so ist das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen im Vordergrund. Die Ueberzeugung besteht, dass man ohne Dialektik keine theologische Erkenntniss gewinnen könne. Man erkannte den philosophischen Begriffsapparat als unentbehrlich für die Theologie und suchte deshalb der Lehre von der Bedeutung der allgemeinen Begriffe, dem Verhältniss derselben zu dem Besonderen auf die verschiedenste Weise Herr zu werden, blieb aber im Ganzen auf der realistischen Basis stehen; nur kam allmählich der Zweifel darüber auf, ob wir überhaupt mit unseren Begriffen göttliche Dinge erkennen könnten. Durch die Mystiker insbesondere wurde aber auch die Psychologie Gegenstand erneuter Untersuchung mit besonderer Rücksicht auf die Art der Vereinigung des Menschen mit Gott. Sodann wird die Gotteslehre eingehend behandelt, und unter neuplatonischem Einfluss spielt einerseits die Unerkennbarkeit Gottes, sein Hinausgehen über alle natürlichen Begriffe eine grosse Rolle; andererseits entstehen erneute Versuche, die Trinität zu verstehen, die bald auf Eigenschaftsunterschiede reducirt, bald tritheistisch genommen, bald sabellianisch auf die Offenbarung bezogen wird, oder auf die verschiedenen Schöpferakte Gottes, indem auf den Vater die Materie, die Form auf den Sohn zurückgeführt und der Geist als die beide Potenzen verbindende Macht betrachtet wird (Alanus ab insulis), Auffassungen, die von der jedesmaligen Bestimmung des philosophischen Begriffsapparates mit bedingt sind. Die allgemeine Richtung geht dahin, Gottes Erhabenheit mit seiner Hinneigung zur Welt zu verbinden. Wie überhaupt das Sündenbewusstsein verstärkt ist, besonders im Verhältniss zur griechischen Kirche, so tritt das Interesse an der Versöhnungslehre hervor. Anselm bildet die erste ausführliche Versöhnungstheorie; sie trägt juristischen Charakter und wird von Abaelard bestritten, der die Liebe der Gerechtigkeit vorzieht. Die Lehre von der Kirche und den Sacramenten wird eingehend erörtert. In all diesen Lehren handelt es sich in letzter Instanz um praktische Interessen, um die concrete Vereinigung Gottes und des Menschen, die natürlich auch der Mittelpunkt des mystischen Interesses ist. Eben deshalb muss man doch sagen, dass die Philosophie hier theologisch orientirt, Mittel für theologisches Erkennen ist, dass sie auf das praktische Interesse gerichtet ist. Dieses praktische Interesse gab sich schliesslich auch in der Mystik einen um so energischeren Ausdruck, je mehr die Basis der vernünftigen Erkenntniss des kirchlichen Dogmas in kirchlicher Wissenschaft durch Skepsis erschüttert wurde.

C. Die höchste Blüthe der Scholastik.

Einen neuen Anstoss gab die durch die Vermittelung der Araber gewonnene genauere Kenntniss des Aristoteles[1], die zu der höchsten Blüthe der Scholastik führte. Wir finden hier einmal die Summisten[2], die scholastischen grossen Systematiker, theils eine der Scholastik befreundete Mystik, theils die Opposition, welche bald die empirischen Wissenschaften bevorzugt, bald die Dialektik umgestalten will, bald den Aristotelismus bekämpft. Die Scholastik selbst beherrscht auf der Höhe zwar das ganze Wissen ihrer Zeit aber zeigt doch theils in dem Gegensatz zwischen dem Dominikaner Thomas und dem Franziskaner Duns Scotus, theils in dem jedem dieser Systeme selbst innewohnenden Dualismus die Unfähigkeit der Scholastik, der Probleme völlig Herr zu werden, die sie lösen wollte.

Die Hauptvertreter der Scholastik sind Mönche; das ist charakteristisch für ihre Denkweise. Einmal haben die Orden, denen sie angehören, das höchste Interesse an der Förderung der Kirche — wenigstens in diesem Abschnitt — sodann aber haben die Mönche doch zugleich auch ein Interesse an der unmittelbaren Gottesgemeinschaft, indem sie sich von der Welt zurückziehen, um sich ganz von dem göttlichen Feuer entzünden zu lassen. Das Interesse dieser Systeme bleibt die Vereinigung Gottes und des Menschen auf kirchlichem Wege, jedoch so, dass der Einzelne in der Kirche selbst am göttlichen Leben Theil hat und dass um der Erhabenheit des Göttlichen willen das Menschliche verkürzt wird. Das Interesse ist praktisch; der Höhepunkt der Scholastik fällt auch mit dem Höhepunkt der Macht der mittelalterlichen Kirche zusammen. Zugleich finden wir aber hier auch das Bestreben auf der Höhe, die christliche Weltanschauung mit Hülfe aristotelischer Dialektik als ein Ganzes darzustellen, und die christliche Offenbarung zu der Vernunft und ihren Producten in dem theoretischen und praktisch-ethischen Gebiete in ein freundschaftliches Verhältniss zu setzen, ohne natürlich die Suprematie der Offenbarung fahren zu lassen. Dass sich neben dem kirchlichen Interesse das Interesse der Subjectivität, wenn auch an die Vermittelung der Kirche gebunden, bedeutend geltend macht, das kann man

---

[1] Dessen Logik übrigens auch schon von Johann v. Salisbury hochgehalten wurde.

[2] Summen waren auch schon vorher geschrieben, so von Hugo v. Sct. Victor, aber nicht in dieser feinen Ausgestaltung und nicht Summae totius theologiae, sondern summae sententiarum.

schon daraus sehen, dass die Seligkeit des Subjectes als Ziel ins Auge gefasst wird und noch mehr daran, dass auch in Gott die Subjectivität theils in seinem Erkennen, theils in seinem Willen wie bei Scotus stärker betont wird. Albertus Magnus z. B. entscheidet den Streit zwischen Realismus und Nominalismus dahin, dass nicht nur aristotelisch das Allgemeine im Besonderen ist, sondern dass es auch seine Wahrheit vor den Dingen hat, nemlich im göttlichen Verstande, der die Musterbilder der Dinge als die Gesetze der Natur umfasst. Durch den göttlichen Verstand ist Alles in bewusster Einheit zusammengefasst. Man sieht, wie auch theoretisch von ihm die Energie subjectiven Denkens in Gott hervorgehoben wird.

Die Hauptvertreter der Blüthe der Scholastik sind: der Franziskaner Alexander v. Hales[1] † 1245, der Dominikaner Albertus Magnus † 1280[2], dessen Schüler Vincenz v. Beauvais[3] † 1264, Thomas v. Aquino[4] † 1274, der Franziskaner Duns Scotus † 1308[5].

Obgleich im Anfang dieses Abschnittes das Studium des Aristoteles verboten wurde, wurde er doch bald die fast alleinige Auctorität in philosophischen Dingen, mit dessen Hülfe man die Gesammtwissenschaft, die in der Theologie ihren Gipfel hatte, darstellte. Die Art des theologischen Systems ist sowohl in Bezug auf die Anordnung des Stoffes, wie in Bezug auf die Methode durchaus charakteristisch. Als Beispiel möge die Summa theol. des Thomas dienen. Er beginnt mit der Aufgabe der Theologie P. I Qu. 1, behandelt dann die Lehre von Gott Qu. 2—26, Trinität Qu. 27—43, der Schöpfung 44—47, den Engeln Qu. 50—64, dem Sechstagewerk Qu. 65—74, dem Menschen Qu. 75 f. als auf Gott gerichtetem

---

[1] Summa theologica.

[2] Commentare zu Aristoteles. Summa theologiae. Commentare zu den Sentenzen der Lombarden. Albertus Magnus hat alles Wissen seiner Zeit umfasst und auch dem Naturwissen sein volles Interesse zugewendet. Er ist sich auch des Unterschiedes weltlicher Wissenschaft und der Theologie bewusst, Sent. II, dist. 13, Art. 2. Sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plus quam Philosophis credendum est, si dissentiunt. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno vel Hippokrati et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus. Ueber Albert hat Bach geschrieben, 1881.

[3] Speculum magnum.

[4] Commentare zum Aristoteles, zu dem Lombarden, Summa phil. contra Gentiles, Summa theologica. (Die pars tertia ist unvollendet und aus seinem Commentar zum 4. Buch der Sentenzen ergänzt.) De regimine principum (die 2 ersten Bücher sind von ihm, die 2 folgenden sind von einem Schüler).

[5] Opus Oxoniense. Quaestiones Quodlibetales. Reportata Parisiensia. Die beste Ausgabe ist die Lyoner von Wadding in 12 Bd. 1639.

Ebenbilde Gottes Qu. 93 f.[1]. In der Prima secundae partis erörtert er sodann die Lehre vom Zweck des Menschen, der Beatitudo Qu. 1—5, vom Willen Qu. 6—21, von den passiones 22 f., dem habitus Qu. 49 f., also die Tugendlehre im Allgemeinen 55 f., ebenso die Lehre von der Sünde Qu. 71 f., vom Gesetz Qu. 90 f., von dem neuen Gesetz des Evangelii Qu. 106 f. von Gnade und Verdienst im Allgemeinen. In der Secunda Secundae erörtert er sodann die theologischen Tugenden und die entgegengesetzten vitia: Spes fides caritas Qu. 1—44, und die vier Cardinaltugenden Qu. 45—170. Dann geht er über zur Prophetie Qu. 171 f., spricht von dem contemplativen und activen Leben 179 f. und dem status perfectionis Qu. 184 f., den religiosi. Im dritten Theil wird dann die Christologie besprochen Qu. 1—59, einschliesslich der Mariologie Qu. 27 f. Sodann geht er sofort zu der Lehre von den Sacramenten über Qu. 60 f. Sein Werk ist nur bis zur Busse vollendet und mit dem Sentenzencommentar vollends ergänzt. Die Ergänzung umfasst die specielle Lehre von der der Busse, den übrigen Sacramenten und von der Vollendung. Es ist sehr merkwürdig, wie Thomas von Christus direct zu den Sacramenten überspringt und diese mit der grössten Ausführlichkeit behandelt. Eine besondere Lehre von der Kirche hat er nicht. Aber es ist von den Priestern als Verwaltern der Sacramente die Rede. Es läuft also Alles auf die Kirche hinaus, und es ist von ihr besonders nur deshalb nicht die Rede, weil sie sich von selbst versteht. Der Gang, den Thomas nimmt, ist offenbar der: Begriff der Theologie; Gott — Mensch, wobei dann die gesammte religiöse und profane Ethik als Tugendlehre abgehandelt wird, die Realisirung ihrer Einheit in Christus, und durch die Sacramente, die in der Kirche verliehen werden, der Abschluss dieser Einheit in der Vollendung. Der Grundbegriff ist die Realisirung der ethisch-sacramental bestimmten Religion; die leitenden Ideen sind augustinisch. Alles läuft hinaus auf die Einheit Gottes und des Menschen, wie sie in Christus urbildlich ist und von der Menschheit in der Kirche mittels übernatürlicher Gnade und sittlichen Handelns erreicht wird. Das System ist durchaus praktisch orientirt. Es ist hier ein geschlossener Bau, der die römische Auffassung des Christenthums zur Darstellung bringt. Man hat zwar nicht mit Unrecht betont, dass Thomas ein grösseres Gewicht auf die Intelligenz lege, als auf den Willen, sowohl in Gott als auch in dem Ziel der menschlichen Seligkeit und in der Ab-

[1] Hier wird der Urstand, der Einfluss der Engel und Dämonen, auch die Fortpflanzung des Menschen besprochen.

hängigkeit des Willens von der Intelligenz. Allein das subjective Interesse der Seligkeit und die kirchliche Vermittelung derselben führt ihn doch trotz seiner theoretischen Neigungen zur Praxis. Der Weg zum Schauen des Göttlichen im Jenseits führt durch die praktische Bethätigung und Erziehung der Kirche sowie den Sacramentsgebrauch hindurch. Man braucht ihn nur mit dem Damascener zu vergleichen, um zu sehen, wie stark auch in Thomas das praktische und besonders das kirchliche Interesse ist.

Die Methode ist analytisch. Das liegt in der Natur der Sache. Thomas hat es mit gegebenen Dogmen zu thun, die er nur durch ihre Anordnung nach dem Gesichtspunkt des letzten Zweckes zu einem Ganzen verbindet. Diese gegebenen Dogmen können nun noch genauer explicirt, präcisirt, in ihrer Wahrheit aufgezeigt werden. Aus den infallibel feststehenden Grundlinien der Theologie wird argumentirt. Daher wird nun jedesmal der Gegenstand der Verhandlung in der Quaestio festgestellt und in einzelne Artikel zerlegt. Dann wird die Antwort auf die quaestio eines jeden Artikels gegeben: zunächst die verneinende mit ihren Gründen vorgeführt. Es folgt das Contra des Glaubens. Sodann wird in der conclusio die responsio auf die Frage gegeben und die anfänglichen Gegengründe noch ausführlich widerlegt. Das Höchste von Unbefangenheit, wozu man kam, war die Untersuchung der feststehenden Lehre, die gleichsam einem Verhör unterzogen wird. Sie wird in die Form einer Frage gekleidet und durch Gegengründe und Gründe hindurch dialectisch erwiesen und genauer präcisirt. Von einem kühnen einheitlichen, speculativen Bau kann man so nicht reden; aber es wird ein vielseitiges umsichtiges Erwägen und Präcisiren des Inhalts der in den Grundzügen feststehenden Lehre gegeben. Es ist für diese Scholastiker typisch, dass sie ihre Ansichten auch in der Form von Commentaren zu den Sentenzen des Lombarden vortragen. Die Grundlage steht eben fest. Dass schliesslich diese Methode nicht gerade grosse Uebersichtlichkeit gestattete, dass sie dazu verführte, den zergliedernden Scharfsinn so weit zu üben, dass man sich am Ende in tausenderlei Spitzfindigkeiten verlor, dass sie in der Ethik der Casuistik Vorschub leisten musste, ist ebenso richtig, als dass sie der adäquate Ausdruck für einen Standpunkt ist, der im Grunde genommen an eine auctoritativ festgestellte Weltanschauung und an bestimmte dogmatische Voraussetzungen gebunden war. Die höchste Freiheit der Bewegung konnte hier nur in dem Sic et Non, in der Geltendmachung des Für und Wider in Bezug auf gegebene Fragen gefunden werden, natürlich doch nur, um auf diese Weise die Gründe für die Be-

jahung und gegen die Verneinung der Frage in kirchlichem Sinne vorzubringen. Um die Blüthe der Scholastik zu charakterisiren, wird es genügen, wenn wir uns die beiden hervorragendsten Systeme, das auf Albertus Magnus ruhende System des Thomas und das des Duns Scotus in aller Kürze vergegenwärtigen. Wir werden so am leichtesten über die Grundanschauung der Blüthe mittelalterlicher Scholastik orientirt sein.

Thomas[1] will zwar als letztes Ziel die Erkenntniss und Anschauung Gottes, und so könnte man denken, er sei überwiegend theoretisch gerichtet. Allein einmal ist diese Anschauung ohne Liebe nicht möglich; und um dieselbe zu erreichen, kommt vor Allem die praktische Erziehung der Kirche und die Mittheilung der in ihr gespendeten Gnade in Betracht. Die ganze Weltanschauung des Thomas ist bestimmt durch den Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen, und hier ist nun von vorne herein ein Schillern zu beobachten. Denn einerseits sucht Thomas alle Unterschiede in der Welt graduell zu fassen; zu der Vollkommenheit der Welt gehören alle Grade in ihr; so ist auch das Böse der Harmonie des Ganzen eingeordnet; auch das Natürliche und das Uebernatürliche scheinen graduell unterschieden. Andererseits ist aber doch das Natürliche dem Uebernatürlichen fremd, und so wird doch wieder das Uebernatürliche in einen dualistischen Gegensatz zu dem Natürlichen gebracht. Er ist in dieser Hinsicht mit Albertus Magnus eins, der auch die Grade in der Welt findet und doch meint, dass zu dem Natürlichen noch ein Besonderes, die übernatürliche Gnade, hinzukommen müsse, damit der Mensch sein Ziel erreichen könne. Für Thomas ist Gott vor Allem actuelle Substanz, primus actus. Die Welt ist von Gott dadurch unterschieden, dass sie nur graduell an dem göttlichen Sein Theil hat, und die Unterschiede in der Welt werden auf ein graduell verschiedenes Theilhaben an dem göttlichen Sein zurückgeführt; so kann die Welt nur dadurch ihre Vollkommenheit behaupten, dass in ihr alle Grade des Seins vertreten sind, die zusammen ein Ganzes darstellen. Man kann also Alles in einer Stufenfolge graduell betrachten. Andererseits aber sind die graduell verschiedenen Wesen doch unvollkommen, weil sie im Vergleich mit Gott vermindertes Sein haben. Eine Vereinigung Gottes und des Menschen ist also hier schwer

---

[1] Werner, d. heilige Thomas. Ritschl, geschichtliche Studien zu d. chr. Lehre von Gott, Jahrbücher f. deutsche Theologie, 1865. S. 277 f. Dorner, Unveränderlichkeit Gottes, Jahrb. f. d. Th., 1857, 456 f. Lehre v. d. Pers. Christi II. Portmann, das System der Summa d. h. Th., 1894.

zu erzielen, wenn nicht durch extraordinäre göttliche Thätigkeit die Grenze aufgehoben wird, durch die wir in der Ordnung der Dinge begrenzt sind[1]. Freilich wird damit doch am Ende nur erreicht, dass, wo Gott so wirkt, der Mensch aus seiner natürlichen Stelle gerückt wird, während umgekehrt das Menschliche als solches ohne besondere göttliche Gnade Gott wegen seiner Negation wieder fremd ist. So entsteht ein Schwanken; denn die ausserordentliche Gnade geht über die menschliche Natur hinaus, und der Mensch in seiner natürlichen Selbstständigkeit ist als endlicher Gott fremd. Das Schwanken zwischen magischem Vernichten der menschlichen Selbstständigkeit und einer gewissen Fremdheit des Menschen gegen Gott, wie es in der Heilsungewissheit[2] und Verdienstlichkeit sich zeigt, ist die Folge davon. Thomas hat die augustinischen Mängel eher gesteigert als vermieden. Für sein ganzes System ist es nun charakteristisch, dass Thomas einerseits den Weltzusammenhang festhalten und deshalb auch den Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen nur als einen gradweisen fassen, das Letztere dem natürlichen Zusammenhang einordnen möchte, andererseits aber doch immer wieder diesen Gegensatz dualistisch spannt. Dies zeigt sich zunächst in seiner Erkenntnisstheorie.

Er unterscheidet die Offenbarung Gottes in der sinnlichen Erscheinung, die wir begreifen, das Gebiet der Philosophie, ferner die Offenbarung der Verkündigungen Gottes, an die man glauben muss, und die Offenbarung Gottes im Schauen, die über das jetzige Leben hinausliegt[3], zu der uns eine übernatürliche Qualität zu Theil werden muss. So sollen wir über

---

[1] S. c. Gent. III, 57, 1. Quod fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita. Der Weltzusammenhang wird hier doch so vorgestellt, dass die Begrenzung des Einzelnen die Erhebung zu Gott hindert. So können wir auch in diesem Leben mit natürlichem Lichte nicht erkennen, was Gott an sich ist, sondern nur Gott als Ursache. Unsere natürliche Erkenntniss geht von den Sinnen aus. Da kann nicht die tota virtus Dei, nicht seine Essenz erkannt werden. Aber weil die Welt von Gott abhängt, kann man ihn als Ursache erkennen. Dagegen kann man Gott durch Gnade vollkommener erkennen. Lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti. Summa theol. I, Qu. XII, Art. 12. 13. So erkennen wir Gott z. B. als Dreieinigen. Art. 4. Relinquitur quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati. Non potest intellectus creatus Deum videre nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit.

[2] Summa theol. II, 1, Qu. 112, art 5, homo non potest per certitudinem dijudicare, utrum ipse habeat gratiam.

[3] Summa theol. I, Qu. 12.

die natürliche Erkenntniss zu dem Uebernatürlichen uns erheben, was ohne besondere göttliche Hülfe nicht möglich ist. Andererseits erkennt er aber nicht nur an, dass wir mit unserer Vernunft Gottes Dasein beweisen können, worin die Anknüpfung des übernatürlichen an das natürliche Erkennen enthalten ist, sondern die Vernunft soll auch den übernatürlichen Inhalt des Glaubens erhellen können, wenn sie ihn auch nicht positiv als vernünftig erweisen kann, weil er auf übernatürliche Weise geoffenbart ist[1].

In seiner Ethik hat Thomas ebenso beide Betrachtungsweisen durchgeführt. Das Gesetz[2] ist natürliches Gesetz und als solches Vernunftgesetz und die Basis für die lex humana oder das positive Staatsgesetz, das immer etwas Zufälliges an sich hat; daher es mit dem natürlichen wie mit dem göttlichen Gesetz in Conflict kommen kann. Der höhere Zweck des Menschen weist aber auf die beatitudo, und das überschreitet die proportio facultatis naturalis, geht über die Vernunftanlage des Menschen hinaus. So ist ein besonders geoffenbartes Gesetz nothwendig. Superadditur lex divinitus data. Dieses erscheint gemäss der menschlichen Entwickelung zunächst im alten Testament, sodann im neuen als nova lex. Im neuen Testament sind alle judicialia praecepta des alten abgethan; denn das concrete Recht muss dem verschiedenen Zustand des Menschen entsprechen. Die nova lex[3] hat als Eigenthümlichkeit die als übernatür-

[1] Summa theol. I, qu. 1 art. 5. II, 2 Qu. I, 5. I Qu, 1, 2. Doctrina sacra credit principia sibi revelata a Deo, art. 8. Licet sacra doctrina ad sua principia probanda non argumentatur, contra tamen negantes illa procedit vel ex concessis illos redarguendo vel eorum apparentes rationes dissolvendo. Ex principiis tamen ad conclusiones argumentatur. Der Inhalt des Glaubens ist zwar zunächst auctoritativ. Object des Glaubens ist, quidquid creditur propter revelationem divinam . . . post Christi adventum distincte credita et in unum symbolum redacta auctoritate universalis ecclesiae, cui cum praesit summus pontifex ad eum symboli editionem pertinere credendum est, II, 2. Qu. 1. Ax. Wenn er auch sagt, der Glaube innititur revelationi Apostolis et prophetis factae, d. h. der heiligen Schrift, Summa I, 1, 8, so hat diese doch einen mehrfachen Sinn, Qu I, 10, und bedarf deshalb der Interpretation der Kirche. Aber der auctoritative Inhalt kann doch beleuchtet d. h. aus feststehenden Principien durch Schlüsse concret ausgestaltet und gegen die negantes vertheidigt werden.

[2] Seine Auffassung vom Gesetz giebt er Summa theol. II, I Qu. 90 f., vom christlichen Gesetz Qu. 106 f. Qu. 91, 2. Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. 4. praeter legem naturalem et legem humanam divina quaedam lex necessaria fuit, per quam homo in supernaturalem finem, qui est aeterna beatitudo, ordinaretur atque infallibiliter dirigeretur.

[3] II, 1. Qu. 106, 1. Lex nova principaliter est ipsa gratia Spiritus Scti, quae datur per fidem Christi . . . fidelibus . . . habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus scti et ad usum hujus gratiae pertinentia, quae sunt

liches Geschenk dem Menschen mitgetheilte göttliche Gnade, um es zu befolgen, sodann aber Vorschriften, um sich für die Gnade zu disponiren, und ad usum gratiae per opera caritatis. Die nova lex appellirt an die Freiheit, hat nicht bloss praecepta, sondern consilia evangelica oder perfectionis. Es sind im Gebiete der fides per dilectionem operans (caritate formata) nicht bloss gebotene, sondern auch freie Werke. Beide dienen demselben Ziele, der Seligkeit, die an sich übernatürlich ist. Die Liebe zu Gott und dem Nächsten ist das übernatürliche Gebot, das aber doch auch noch Anderes in sich schliesst[1]; ausserdem aber giebt es noch besondere Mittel, das Ziel zu erreichen, die Consilia, deren Inhalt die Zurückziehung von der Welt ist. Hier kommt der Dualismus völlig zu Tage. Die Spiritalia und das Weltliche stehen so zu einander, dass je mehr man dem Einen anhängt, man um so mehr von dem Anderen zurückkommt. Aber er biegt doch wieder in die gradweise Betrachtung ein, wenn er sagt, dass auch der utens rebus hujus mundi, wenn er nicht in ihnen seinen letzten Zweck sieht, zur Seligkeit kommen kann, aber expeditius[2] kommt er zum Ziel, wenn er der Welt total absagt.

Denselben Charakter hat seine Tugendlehre[3]. Er unterscheidet die

---

quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis tam circa credenda quam circa agenda. Die lex nova justificat, insofern dazu gehört gratia spiritus Scti interius data, aber non justificat, sofern secundario zu der lex gehören documenta fidei u. praecepta.

[1] II, 1. Qu. 107, 1. Das neue Gesetz hat sufficienter die actus sacramentales et morales bestimmt (die sieben Sacramente). Aber die determinatio der Werke im Einzelnen in Bezug auf den Cultus und die judicialia fallen nicht unter die nova lex, sondern nur die Sacramente und moralischen Gebote 108, 2, ebenso die interioresmotus 108, 3.

[2] II, 1 Qu. 108, 4. In lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia. Praecepta . . . data esse de his, quae sunt necessaria ad consequendum finem aeterna beatitudinis, consilia vero de illis, per quae melius et expeditius potest homo consequi finem. Die religio des status perfectionis ersetzt die Güter dieser Welt: divitiae durch paupertas, deliciae carnis durch perpetua castitas, superbia durch obedientiae servitus . . - homo est constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona, in quibus aeterna consistit beatitudo, ita quod quantoplus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero. Der Mensch kann aber auch sein Ziel erreichen, utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat.

[3] II, 2 Qu. 1 f. wird die Tugendlehre im Einzelnen ausgeführt, principiell spricht er sich aus II, 1, Quaest. 61. 62. Die Cardinaltugenden selbst werden eingetheilt in politische, purgatoria, purgati jam animi, exemplares. 61, 5 virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo . . . ita scilicet, quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia, temperantia vero conversio divinae intentionis ad se ipsum . . . fortitudo Dei est ejus immutabilitas, justitia observatio legis aeternae in suis operibus. Weil der Mensch ein animal politicum von Natur ist, sind sie politicae . . . in rebus

vier antiken Cardinaltugenden von den theologischen Tugenden spes fides caritas. Letztere haben supernaturalen Charakter. Aber er lässt auch die Cardinaltugenden an diesem Charakter theilnehmen und betrachtet dann wieder die Tugendlehre unter dem Charakter von Graden. Exemplariter sind die Cardinaltugenden in Gott, im Menschen, sofern er sich ad divina wendet und zwar am vollkommensten negativ bestimmt, sodass z. B. die temperantia die terrena cupiditas überhaupt nicht kennt, die justitia perpetuo foedere mit der göttlichen mens verbunden ist. Die nächste niedrige Stufe ist die, dass diese Tugenden virtutes purgatoriae sind; da tendieren sie zu der Aehnlichkeit mit Gott; die temperantia z. B. unterlässt, soweit möglich, was der Körper bedarf; die tiefste Stufe sind diese Tugenden als politische. Aber der Mensch ist auch animal politicum und die Cardinaltugenden haben hier die Bedeutung, dass er sich in rebus humanis agendis recht verhält. Diese selben Tugenden, die in verschiedenen Graden gesteigert vorkommen, bekommen nun aber doch unter der Hand auf den höheren Stufen einen anderen Charakter, da das letzte Ideal doch die Abwendung von der Welt ist. Der Dualismus zwischen Weltlichem und Geistlichem wird unter der Gradsteigerung verborgen. Diese elastische Betrachtung erstreckt sich auch über das Verhältniss von Kirche und Staat. Der Staat wird zuerst vollkommen in seiner Bedeutung anerkannt; aber der Zweck der Kirche ist höher, wie das Geistliche über dem Irdischen steht. Wo also der Zweck der Kirche es erheischt, hat sich der Staat zu fügen, und wann dies der Fall ist, darüber hat nicht der Staat, sondern die Kirche zu entscheiden.

Dieselbe Doppelseitigkeit geht auch durch das Dogma hindurch.

---

humanis gerendis. Aber da der Mensch auch quantum potest zum Göttlichen sich ziehen soll, muss es mittlere Tugenden geben zwischen den politicae und exemplares, virtutes in divinam similitudinem tendentium, virtutes purgatoriae, so dass die prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, temperantia relinquat, in quantum natura patitur. Endlich sind diese Tugenden jam assequentium divinam similitudinem, virtutes jam purgati animi, ita quod prudentia sola divina intueatur, temperantia terrenas cupiditates nesciat etc. 62, 1. Ueber diesen Tugenden stehen die theologischen. Die ersten sind proportionatae humanae naturae, aber alia est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pertinere potest secundum quandam divinitatis participationem; oportet, quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem non tamen absque adjutorio divino, et hujus modi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro objecto . . . tum quia a solo Deo nobis infunduntur, tum quia sola divina revelatione in s. scriptura traduntur. 62, 2.

Gott ist ihm purus actus, die absolut vernünftige Substanz, in der der Willen der Vernunft untergeordnet ist[1]; diese Substanz verwischt die Unterschiede in Gott, daher er die Trinitätslehre mehr modalistisch fasst und die Unterschiede der göttlichen Eigenschaften in der Unterschiedslosigkeit und Einfachheit der vernünftigen Substanz verschwinden lässt. Hiernach kann man ein rationales System erwarten, indem die Welt Offenbarung der göttlichen Vernunft ist, und in der That will er ja auch die Welt als ein harmonisches Ganze auffassen, die ihre Vollkommenheit darin zeigt, dass alle Grade des Seins in ihr vertreten sind und eine allgemeine Verkettung der Ursachen stattfindet. Die Welt steht zu Gott in substantiellem Verhältniss und der Betonung der Vernunft in Gott entspricht seine Vorstellung von vollkommener Ordnung, die sich auch auf den Weltzusammenhang erstreckt, der sich in der Zusammenordnung aller Grade des Seins offenbart. Andererseits ist aber doch Gottes vernünftige Substanz anders geartet als die menschliche Vernunft, übersteigt sie nicht nur quantitativ, sondern qualitativ. Hierauf beruht nun der versteckte Dualismus zwischen Gott und Welt, der nur auf übernatürlichem Wege überbrückt werden kann. Die mit Negation verbundene Welt kann nur dann mit Gott zur Einheit kommen, wenn eben durch

[1] Summa Theol. I, Qu. 3, 2. 4. 5. 6. Gott ist vor Allem ens, Qu. 5, 2. Gott ist auch seinem Sein nach in allen Dingen, Qu 8, 1. 3. Er ist in Allem per praesentiam, quia omnia cognoscit. Die Getheiltheit wird gegenüber dem Einen auf Negation geschoben. Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis Qu. 11, 1. Kein Name, den man Gott giebt, ist adaequate repraesentans divinam essentiam, Qu. 13, 1. Seine Intelligenz non distinguitur ab ejus substantia, Qu. 14, 4. Er erkennt Alles per essentiam suam, 5. Eben deshalb per suam scientiam causare res ipsum oportet, adjuncta voluntate, 14, 8. Die Ideen sind in dem göttlichen Intellecte, Qu. 15, 2 (in den Dingen sind dann die universalia und werden von unserem Intellecte erst durch Denken herausgehoben; sie sind also ante res in Gottes Intellect, in rebus, post res in unserem Erkennen). Verum ist dem ens näher als bonum, wie die cognitio prior est appetitione, Qu. 16, 4. Ebenso ist vivere intelligere, so ist Alles in Gott Leben, weil Alles in ihm ist ut intellecta, Qu. 18, 4. In Gott ist Wille, wie Intellect, weil voluntas intellectum sequitur, Qu. 19, 1, cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, praeexistunt effectus ejus in eo secundum modum intelligibilem et per modum intelligibilem procedunt ab eo et sic per consequens per modum voluntatis . . . voluntas igitur Dei est causa rerum, Qu. 19, 4. Gott giebt an seinem bonum Antheil. Vult et se esse et alia. Se ut finem, alia ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare, Qu. 19, 2, was eben in verschiedenen Graden geschieht. Das Ueberwiegen der Intelligenz geht auch aus der Bestimmung der beatitudo hervor: beatitudo essentialiter consistit in actu intellectus et non nisi accidentaliter in actu voluntatis. Summa theol. II, I Qu. 3, 4.

die göttliche Gnade diese Negation aufgehoben wird, also durch Gnade, die die Selbstständigkeit aufhebt, und durch eine Benützung der Freiheit, die sich vom Weltlichen abwendet.

Gott und Mensch stehen so in Verhältniss, dass der Mensch mit seiner Vernunft auf Gott gerichtet ist, aber doch kann er nur durch ein übernatürliches Wirken der Gnade seinen Zweck erreichen. So hat der Mensch zu seinen naturalia von vorne herein ein donum superadditum erhalten, um vollständig seinem Zwecke, der übernatürlich ist, zu entsprechen[1]. Dies donum verliert er im Sündenfall und es muss durch die Gnade wieder hergestellt werden. Wenn nun Thomas aber sagt, dass der Mensch durch den Fall seine Natur gestört habe, dass er von einem amor inordinatus erfüllt sei und unendliche Schuld auf sich geladen habe, dass die Erbsünde nicht bloss fomes peccati, sondern eine Verwundung seiner Natur sei[2], so liegt darin doch, dass eigentlich schon zu seiner Natur das rechte Verhältniss zu Gott gehört hätte[3]. Dann scheint es aber nicht erst eines donum superadditum zu bedürfen und diese Lehre ist fraglich geworden. So scheint also das rechte Verhältniss zu Gott bald dem Menschen natürlich, bald ist es nur durch übernatürliche Gabe zu erreichen. Sehen

[1] Der Mensch hat die Harmonie der Kräfte, keine Concupiscenz. Zu seiner Vollkommenheit gehört, dass er auch principium alterius sein kann. Hienach ist er in statu perfecto ad corpus, ut statim possit generare und ad animam, ut statim possit alios instruere et gubernare. Dazu gehört aber auch die Erkenntniss dessen, was die naturalis cognitio überschreitet. So hat er auch eine supernaturalis cognitio von dem gehabt, was für seinen finis supernaturalis nothwendig war. Summa theol. I, Qu. 94, 3. Was aber dazu nicht nöthig war, das erkannte er nicht. Der Mensch konnte nicht decipi, weil omnia inferiora subdebantur superioribus. 4. Da Täuschung aus der Phantasie kommt, diese aber dem Intellectus untergeordnet war, war Täuschung ausgeschlossen. Diese Unterordnung der ratio unter Gott, der niederen Kräfte unter die ratio, des corpus unter die anima beruhte auf gratia, war nicht natürlich, Qu. 95, 1, sondern gratia. Merkwürdig ist auch, wie er sagt, dass die Werke des ersten Menschen verdienstlicher gewesen seien als die unseren, wenn man darauf sehe, dass sie aus der Gnade ohne Widerstand hervorgegangen seien, aber weniger efficacia ad merendum, wenn man die Schwierigkeiten berücksichtige, unter denen die unseren geschehen, Qu. 95, 4.

[2] II, 1. Qu. 82, 1—3. Qu. 85, 3. Originale peccatum est quaedam inordinata naturae dispositio, languor. Sie ist concupiscentia, d. h. animae virium ad bonum commutabile inordinata conversio. Sie ist vulneratio naturae.

[3] Das sagt in der That Thomas auch Summa theol. II, 1. Qu. 109. Art. 3, dass der Mensch nicht gratiae gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito bedurft hätte, um Gott über Alles naturaliter zu lieben, weil ihm dies natürlich gewesen wäre, wenn auch nicht absque auxilio Dei moventis. Diligere Deum super omnia est quoddam connaturale homini.

wir aber auf das Böse für sich, so ist auch da eine doppelte Auffassung. Denn einmal sagt Thomas, dass der Mensch durch das Böse eine unendliche Schuld auf sich geladen habe, seine Natur durch dasselbe gestört sei[1]. Da wird der Gegensatz zwischen Gott und Mensch stark gespannt. Andererseits ist das Böse doch nur graduell von dem Guten unterschieden, ein minderer Grad des Guten, weil das Böse in der Weltordnung auch seine nothwendige Stelle hat, weil alle Grade in der Welt sein müssen[2]. Um die Sünde zu tilgen, hat Christi Werk volle Sufficienz, ja Superabundanz als gottmenschliches Werk und hebt versöhnend die Schuld auf[3]. Aber es ist doch nicht nothwendig, sondern nur zweckmässig; denn auch ohne Versöhnung könnte Gott die Sünde vergeben; die Nothwendigkeit der Gnadenvermittelung ist nicht einzusehen[4]. Ferner erkennt Thomas trotz der Superabundanz des Verdienstes Christi doch wieder an, dass auch die Menschen verdienst-

---

[1] II, I. Qu. 87, 4. Als Abwendung vom infinitum bonum ist die poena infinita. Denn das peccatum ist infinitum. Ex parte aversionis ist die Strafe infinita, amissio infiniti boni. Allein nach der Seite der conversio zum Endlichen, ist die Sünde finita und die Strafe auch finita. Insofern die Sünde gegen den ultimus finis ist, hat sie ewige Strafe, will der Mensch aber Gott mit einer einzelnen Sünde nicht verletzen, so verdient solche Sünde nur zeitliche Strafen. art. 5.

[2] Es ist zwar die justitia originalis verloren, aber die natürliche inclinatio des Menschen zum Guten ist nicht verloren, sondern nur vermindert. II, I. Qu. 85, 1. Das Böse kann nicht geschehen ohne den Willen Gottes, der immer erfüllt wird. Summa theol. I, Qu. 19, 6. Es kann etwas geschehen extra ordinem alicujus causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causae universalis . . . si aliqua particularis causa deficiat a suo effectu, hoc est per causam impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis. Unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire. Was in einer Hinsicht gegen Gottes Willen scheint, ist doch in anderer Gottes Willen gemäss, der böse recedit a voluntate divina peccando, aber da er gestraft wird, fällt er doch unter den göttlichen Willen. Vult autem Deus quaedam fieri necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi Qu. 19, 8; ideo quibusdam effectibus aptavit causas contingentes defectibiles. Die effectus voliti geschehen nicht deshalb contingenter, weil die causae proximae contingentes sunt; sondern weil Gott will, dass die effectus contingentes seien, hat Gott contingentes causas ad eos praeparavit.

[3] Summa theol. III, Qu. 48, 1—4. Qu. 46, 6.

[4] Summa theol. III, Qu. 46, 2. 3. Er führt ausdrücklich aus, dass die göttliche Gerechtigkeit eine Versöhnung nicht gefordert hätte. Sie ist nur conveniens. Wenn Gott eine Schuld gegen sich ohne Weiteres vergiebt, thut er Niemand Unrecht. Nothwendig ist die passio Christi in relativem Sinne, nämlich insofern sie Gott vorher gewusst und bestimmt hat. Nicht necessitate coactionis, sondern necessitate finis, weil Gott es durch die Propheten verkündet hatte, d. h. also in dem einmal festgesetzten Weltzusammenhang. 46, Qu. 1.

liche Werke thun können, wenn sie durch die eingegossene Gnade dazu befähigt sind[1] und so einen Schatz verdienstlicher Werke hervorbringen, besonders durch Befolgung der consilia[2]. Auch seine Christologie, in der die Einheit des Göttlichen und Menschlichen am vollkommensten zur Darstellung kommen sollte, kommt über einen Dualismus nicht hinaus. Er neigt zu dem Nihilianismus des Lombarden, um der Unveränderlichkeit Gottes willen. Das Verbum erfährt nichts reales Neues durch die Einigung mit dem Menschen. Man kann nicht sagen, Gott ist Mensch geworden, weil Gott Nichts geworden, sondern das geblieben ist, was er immer ist[3]. Man kann nur sagen, dass Gottes absolute Causalität als erste bewegende Ursache, wie Alles in verschiedenen Graden, so auch Christi Menschheit so bestimmt habe, dass Christi menschliche Natur in die bestimmende Einheit der Person des Logos aufgenommen ist. Damit ist aber eine wirkliche gottmenschliche Einheit nicht erreicht, vielmehr ist einerseits die Menschheit verkürzt, sofern nur die unpersönliche menschliche Natur mit dem Verbum verbunden ist[4]. Andererseits ist diese Verbindung nur ein Gnadenact, da der mensch-

---

[1] Thomas hebt hervor, Christi Leiden sei werthvoll, weil er ein meritum nicht bloss sibi sondern als caput ecclesiae erworben habe für alle seine Glieder. Trotzdem wird doch wieder dieses meritum noch durch meritorische Handlungen der Menschen ergänzt. Als superabundans hat sein meritum satisfactio für uns geleistet, er hat uns von der gemeinsamen Sünde der ganzen menschlichen Natur befreit; quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae, ebenso aber auch von den peccatis propriis singulorum. III Qu. 49, 5. Aber auch wir sollen noch satisfactorische Werke thun. Qu. 90, 2. Das begründet er damit, dass er sagt, Christus sei zwar die Ursache der remissio peccatorum per redemptionem, aber ebenso per modum provocantis caritatem. Per caritatem enim consequimur veniam peccatorum. Summa theol. III, Qu. 49, 1. Er hat uns gezeigt durch seine passio, wie sehr uns Gott liebt, und dadurch provocamur ad diligendum eum, und er hat uns ein Beispiel der Liebe gegegeben, Qu. 46, 3. Man sieht hier, dass die Zusammenstellung der redemptio Christi mit seiner Offenbarung der Liebe Gottes und der Anregung durch sein Beispiel, die Zusammenstellung von Anselm und Abaelard, schwerlich haltbar ist, weil die erste die zweite überflüssig macht, theils das meritum superabundans Christi verdienstliche Werke satisfactorischer Art unsererseits überflüssig macht, wenn auch die satisfactio des Menschen nicht äquivalent ist, Summa theol. III suppl. Qu. XIII, 1, theils die göttliche Liebe überhaupt die satisfactio.

[2] Summa theol. I, 2, Qu. 108 III Suppl. Qu. 71, 1.

[3] Summa Theol. III, Qu. 2, 2. 6. 7. Die relatio inter Deum et creaturam realiter est in creatura, (per cujus mutationem talis relatio innascitur) non autem est realiter in Deo sed secundum rationem, quia non innascitur secundum mutationem Dei. Die unio der Naturen ist deshalb etwas Geschaffenes, art. 8.

[4] Die menschliche Natur wird über ihre Natur hinausgehoben, III Qu. 2, 10, und zwar

lichen Natur als geschöpflicher doch nur eingegossene (geschaffene) Gnade zu Theil werden kann, wenn auch im höchsten Maasse[1]. Er bleibt doch bei einem Dualismus der Naturen, wie sich aus der Annahme eines geschaffenen, eines eingegossenen und eines ungeschaffenen Wissens, einer geschaffenen und nicht geschaffenen Seligkeit Christi ergiebt[2].

Das Verhältniss Christi zu den Gläubigen ist theils persönlich, theils unpersönlich gefasst. Einerseits hat Christus zu allen Menschen als ihr Haupt Beziehung, leidet als Haupt für die Glieder[3]. Andererseits wird die Gnade auf die unio des Verbum mit der menschlichen Natur bezogen, mit dem corpus mysticum Christi, der Kirche. Dem Menschen, der in der Kirche ist, wird in sakramentaler Vermittelung[4] die Gnade eingegossen; indem aber der Glaube[5] als informis durch diese Eingiessung zur fides caritate formata wird, ist der Mensch gerechtfertigt[6] und vermag nun verdienstliche Werke zu thun, durch Tugenden die nova lex als Gnadenmittel zu verwenden. Hier schliesst er sich Augustin an, wenn er die Allwirksamkeit der Gnade in uns ohne unser Zuthun betont, wenn auch

---

nicht blos per operationem Dei, sondern per esse personale, die natura ist in persona filii. Es ist eine gratia ohne vorhergehende Verdienste, ein gratuitum donum.

[1] Christus hat eine gratia infinita, sofern er mit der infinita persona geeint ist. Sofern aber Christi anima eine creatura ist mit capacitas finita, kann die Gnade, da sie das subjectum non excedit, nur finita sein. Sie wird ihm aber nicht gegeben nach Maass und kann quod ad rationem gratiae pertinet, infinita heissen. III, Qu. 7, 11.

[2] III, Quaest 9, 1—4. Qu. 10, 1 anima Christi nullo modo comprehendit essentiam divinam. Er hat auch nicht Alles erkannt, was in der potentia creantis ist, weil das hiesse, die divina essentia erkennen, sondern nur Alles, was er als geschaffener seliger Geist im Worte erkennen kann, wie jeder geschaffene Intellect im Worte Alles, quae ad ipsum spectant, erkennt, nur dass auf Christus alles in der Welt Existirende sich bezieht. art. 2.

[3] Summa theol. III. Qu. 46, 3.

[4] III, Qu. 64, 4 Christus hat seine göttliche Auctorität zwar nicht mittheilen können, aber die potestas excellentiae, die ihm als Mensch zukommt. Diese theilt er den ministris mit, indem er ihnen eine solche Fülle der Gnade giebt, dass ihr Verdienst operaretur ad sacramentorum effectus, sodass auf ihre invocatio die sacramenta sanctificentur, dass sie sacramenta possint instituere et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio.

[5] Summa theol. II, 2. Qu. 2, 1, credere est cum assensu cogitare. Der Glaube formatur caritate II, 2 Qu. 4, 3.

[6] In sent. I, Qu. 110. 111. Summa Theol. II, 1. Qu. 111, 1. Una gratia, per quam homo Deo conjungitur, gratia gratum faciens, alia per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc, quod ad Deum reducatur . . . gratia gratis data, quia supra facultatem naturae et supra meritum personae homini conceditur. Sie wird gegeben ad justificationem alterius. Die justificatio ist remissio peccatorum cum acquisitione justitiae. Qu. 113, 1. II, 2, Qu. 4, 3.

nicht ohne unsere Zustimmung[1], und doch zugleich verdienstliche Werke für möglich hält, was ja ebenfalls bei Augustin der Fall war. Zu der Freisprechung von der Strafe wird die positive Mittheilung göttlichen Lebens, Eingiessung der Liebe gegeben und so ist unmittelbar mit der Eingiessung der Gnade auch ein verdienstliches Handeln möglich; trotz des meritum superabundans Christi kann der Mensch Verdienste in verschiedenen Graden erwerben[2] und selbst der Glaube hat schon an sich ein gewisses Verdienst[3]. Wie in der Christologie, so ist auch hier ein Schwanken, das die vollkommene Vereinigung Gottes und des Menschen auch nur im Princip ausschliesst, wie man schon aus der Heilsungewissheit ersehen kann. Es ist ein Abwechseln zwischen supernaturaler, theilweise in den Sacramenten selbst magisch wirkender Gnade und der Betonung meritorischer Werke, ein Schwanken, das wir schon bei Augustin beobachtet haben. Auch hier ist die supernaturale Gnade bald so stark hervorgehoben, dass sie dem Menschen fremd, ihm äusserlich eingegossen wird, bald doch wieder der Mensch so selbstständig gestellt, dass er Verdienste erwerben kann. Und in der concreten Ausführung des Sittlichen zeigt sich, wie oben dargethan, doch immer zugleich das Bestreben, neben dem supernaturalen Charakter der christlichen Sittlichkeit die natürliche Sittlichkeit und die supernaturale nur graduell zu unterscheiden, wie auch die Gnade einerseits eingegossen ist, andererseits doch nur die natürlichen Kräfte und Anlagen zu steigern und zu vollenden scheint, da er die Anknüpfung an die menschliche Vernunft doch nicht aufgeben will, die von Natur auf Gotteserkenntniss gerichtet ist. Wir sehen in dieser Steigerung des Supernaturalismus, ohne dass er das rationale Element des Christenthums aufgeben will, die Fortsetzung einer Denkweise, die wir schon bei Irenaeus und später bei Athanasius und bei Augustinus gefunden haben.

Während Thomas das Interesse der allgemeinen Vernunft, des nothwendigen Zusammenhanges der Welt vertritt, geht das Interesse des

---

[1] In Sentent. I, Qu. 109, 6. 7. Der Wille wird von Gott bewegt. Summa theol. II, 1. Qu. 113, 3. Ita infundit donum gratiae justificantis, quod etiam simul movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt hujus motionis capaces.

[2] Vgl. über Verdienst Summa theol. II, I, Qu. 114.

[3] II, 2. Qu. 2, 9, als actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. Denn nostri actus sind verdienstlich, in quantum procedunt ex libero arbitrio moto a Deo per gratiam. Er hat aber hier die fides caritate formata im Sinn.

Duns Scotus[1] auf das Concrete. Duns erkennt zwar auch die Realität der allgemeinen Begriffe an und ist insofern Realist; aber er ist nicht der Meinung, dass das Concrete nur durch Negation zu Stande komme und je weiter es von dem Allgemeinen entfernt sei, umsoweniger an dem Sein Antheil habe. Vielmehr sind sowohl die species wie die Individuen positiv vollkommen; ihre Vollkommenheit verbindet sich mit den allgemeinen Begriffen[2]. Die Art und Weise, wie die Allgemeinbegriffe und die Individuen verbunden sind, beherrscht nicht stricte Nothwendigkeit, sondern die Willkür. Der systematische Zusammenhang der Welt wird also durch die Willkür unterbrochen, die nach ihrem Willen die Combinationen vollzieht. Z. B. hat der Begriff der Seligkeit Realität, ist aber nicht nothwendig mit dem Begriff Mensch verknüpft. Welchem Menschen Seligkeit zu Theil werden soll, ist durch den Willen Gottes bestimmt. Man kann also wohl auf Allgemeines aus Allgemeinem schliessen, aber nicht auf Einzelnes[3], weil die Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen nicht der Nothwendigkeit unterworfen ist. Die Folge davon ist, dass Duns Scotus dem empirischen Erkennen den Vorzug giebt, weil nur ex effectu gewusst werden kann, für welche Fälle ein Gesetz gilt. Dieser Auffassung entspricht es, dass in Gott nach ihm der freie Wille das Uebergewicht über die Vernunft hat und dass er ebenso auch den freien Willen des Menschen hervorhebt, dessen Entschliessung ebenfalls erst ex effectu gewusst werden kann. Hiemit hängt die Art auch zusammen, wie er die Suprematie der Theologie begründet. Das Allgemeine kann die Wissenschaft von der Natur der Dinge wissen, aber nicht das, was von der göttlichen Willkür abhängt, Ox. prol. 3 N. 28 S. 106 f. Dieses gehört der Theologie zu. Duns ist stets bereit, der Erfahrung mehr zuzutrauen als der Speculation; daher er auch neben der Metaphysik, die es mit dem Allgemeinen zu thun hat, in der Erfahrung eine selbstständige Quelle der Wissenschaft anerkennt. Wie der Sinn für das Concrete, so ist auch der Sinn für die Vollkommenheit des Weltlichen und seine Selbstständigkeit ihm aufgegangen. Daher räumt er den weltlichen

---

[1] Werner, Duns Scotus 1881. Kahl, Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus u. Descartes, 1886. Vgl. meinen Artikel Duns Scotus in Herzogs Realencycl. 2 A.

[2] Species superaddit entitatem opus Oxon. T. VI, S. 415 nach der Lyoner Ausgabe von 1639. Natura sistit in individuo tanquam entitate perfectiori et realiori quam sit entitas speciei. Reportata Paris. S. 212.

[3] Reportata 230. Es sind nicht alle conclusiones scibiles virtualiter in primis principiis. Der ordo dispositus gilt nur für die Mehrzahl der Fälle. Non est scientia nisi ut in pluribus.

Wissenschaften neben der Theologie eine selbstständigere Stellung ein als Thomas. Er trennt insbesondere die Philosophie von der Theologie, wenn er sagt, ein Satz, der in der Theologie nicht wahr sei, könne in der Philosophie gelten (Report. S. 848 Nr. 18). Freilich vermögen die weltlichen Wissenschaften nicht zu den letzten Gründen aufzusteigen; das kann allein die Theologie. Denn wenn auch Gott sich in uns und in der Schöpfung auf ursprüngliche Weise geoffenbart hat, so bleibt diese Mittheilung Gottes an uns doch ohne die positive Offenbarung Fragment. So stimmt er mit Thomas zwar in der Suprematie der Theologie überein, beginnt aber doch die Suprematie der Theologie über alle Wissenschaften zu erschüttern, insofern er die Selbstständigkeit der letzteren befürwortet, wenn er z. B. das Naturrecht und die Mathematik rein auf die menschliche Vernunft stellt (Report. S. 23 N. 17). Während Thomas die Abhängigkeit der Welt von Gott auf ihren substanziellen Zusammenhang mit Gott gründete, hat Scotus die Welt von Gottes Willen abhängig gesetzt und auch dem Willen der Weltwesen eine grössere Selbstständigkeit gelassen. Bemisst sich nach Thomas die Vollkommenheit der Welt nach ihrem Theilhaben an der vernünftigen göttlichen Substanz in verschiedenen Graden, so bemisst sie sich nach Scotus danach, dass die concreten Weltgestalten, insbesondere die wollenden Geschöpfe, die göttlichen concreten Vollkommenheiten abbilden können, die im göttlichen Verstande und seinen Ideen enthalten sind[1]. Beruht aber nach Thomas der Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen darauf, dass die Welt Negation hat, so dass sie nie ihrer Natur nach mit Gott eins werden kann, sondern nur auf übernatürliche Weise, so beruht der Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen bei Scotus auf dem göttlichen Willen, der seinem Innersten nach der Welt fremd bleibt. Auch Scotus hat den Dualismus zwischen Gott und Welt nicht überwunden, auch bei ihm bleibt der Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen bestehen, wenn er ihn auch dadurch mildert, dass er in den concreten Weltgestalten positiv Werthvolles, Gottähnliches anerkennt.

Die Erkenntniss Gottes ist nach Scotus theilweise auf natürlichem Wege möglich, theils beruht sie auf Offenbarung thatsächlicher Art, auf Positivem, das eben nur faktisch gewusst werden kann; und im Innersten ist Gott unerkennbar, natürlich weil er einfach ist[2] und weil

---

[1] Rep. S. 201. 208—212. 218. 237. Ox. prol. 3 N. 22 f. I, 39, 5, S. 1294.

[2] Einen conceptus quidditativus, distinctus kann es von Gott nicht geben. Rep. S. 123, N. 10. Wir können Gott nicht comprehendere aber apprehendere. Rep. S. 122.

seinen Willkürwillen Niemand ergründen kann, soweit er sich nicht eben positiv geoffenbart hat. Die natürliche Gotteserkenntniss bezieht sich auf das, was secundum conceptum communem sibi et creaturae gewusst werden kann[1]. Sie wird in den Gottesbeweisen dargestellt, von denen er den ontologischen nicht hochschätzt, weil Gott nicht bloss als allgemeines ens, sondern als ens singulare gewusst werden muss[2]. Weil er nur als wollendes Wesen, nur actuali existentia, durch Willensbeweise, durch That erkannt werden kann, gilt ihm weit mehr der kosmologische und teleologische Beweis. Seiner Richtung auf das Concrete entspricht es, dass Gott auch bestimmte Eigenschaften[3] zugeschrieben werden können, da sich Bestimmtheit und Absolutheit nicht ausschliessen[4]. Gott ist für Duns vorzüglich der sich selbst erkennende und behauptende, selige, von der Welt unabhängige

---

[1] Ox. prol. 1 N. 13 f. Rep. S. 44.

[2] Rep. S. 29—32. 79. 80. 147. 198 f., Ox. I, 8, 3, N. 21. S. 738.

[3] Er leugnet, dass wir via negationis oder durch Analogie Gott erkennen können. Ein bloss negativer Begriff von Gott giebt noch keine Erkenntniss; um Gott aber in Analogie mit der Creatur zu setzen, müsste man vorher Gott in sich und die Creatur in sich erkannt haben, um dann beide zu vergleichen. Rep. S. 42. 43. So bleibt die via causalitatis. Da nach seiner Meinung die causa posterior immer imperfectior ist, muss die erste Ursache vollkommen sein, ens infinitum perfectum. Die Zweckmässigkeit der Welt macht die Annahme nöthig, dass diese erste Ursache in finem cognitum, exemplariter verursacht, als primum exemplans. Dieses primum ens muss als totalis causa effectus simpliciter primum sein. Rep. S. 198 S. 29—32. Gott ist ens singulare, nicht ens communissimum, man kann das göttliche ens nicht mehr mit dem übrigen ens in eine Gattung stellen. Durch die unendliche Steigerung des Begriffs des Seins erreicht er virtuelle Allgemeinheit, d. h. eine solche Kraft des Seins, vermöge deren Gott alles endliche Sein hervorbringen kann. Rep. S. 79. 80. Duns will also einen concreten Gott mit concreten perfectiones. In Gott ist eine intellectio distinctorum, tot primitates, quot posterioritates; er ist totum virtualiter continens perfectiones, communissimum virtute. Gott hat perfectiones simpliciter, die alle potentialitas ausschliessen, so nennt er ihn Wille, Intelligenz, veritas, bonitas. Oxon. I, 8. 3 N. 21. Wenn der Wille auch eine bestimmte, von der Intelligenz unterschiedene Grösse ist, kann er doch in sich unendlich sein. Rep. S. 233. Bestimmtheit und Unendlichkeit schliessen sich nicht aus. Wir können diese Unendlichkeit erkennen, weil uns sonst die Seligkeit versagt wäre. Rep. S. 121. Diese verschiedenen Bestimmtheiten in Gott sollen einander gegenseitig durchdringen, ohne dass deshalb ihr Unterschied an sich aufhörte. In Deo non accipitur ratio vitae et intellectualitatis a realitate diversa sed ab eadem re diversimodo considerata. Rep. S. 196. Aber diese verschiedene Betrachtungsweise geht ex natura rei hervor. Rep. S. 195, N. 23, S. 233 N. 8 u. 9. Der Unterschied von Intellect und Wille und die Einheit beider, sowie ihr Verhältniss zur göttlichen Einfachheit ist sein Hauptproblem. Die natürliche Gotteserkenntniss mündet da in die geoffenbarte ein, in die Trinitätslehre.

[4] Ox. I, 8. 3. Rep. S. 79. 80. 195 f. 233.

Wille[1], während Gott für Thomas die der Welt an ihrem Sein in verschiedenen Graden Antheil gebende vernünftige Substanz ist. Aber alle natürliche Gotteserkenntniss bleibt nur Fragment. Da Gott in letzter Instanz Wille ist, so kann man auch nur durch Offenbarung, durch eingegossene Erkenntniss auf positive Weise Gottes letzten Zweck erkennen. Die übernatürliche Offenbarung ist sufficienter in der Schrift gegeben, der übrigens die Tradition zur Seite tritt, wenn nicht übergeordnet wird (Ox. prol. Qu. 2 S.63f.), aber ihr Inhalt, der zunächst der fides infusa zu Theil wird, kann auch zum Wissen entfaltet werden; ja diese Erkenntniss kann erst die natürliche Erkenntniss von der Confusion befreien, die ihrem fragmentarischen Charakter anhängt. Auch in der Erkenntniss zeigt sich die supernaturale Tendenz und doch sucht er die natürliche und übernatürliche Erkenntniss wieder zu einer Einheit zusammen zu bringen[2]. Die christliche Gotteserkenntniss der Trinität hat Duns unter energischerer Betonung der trinitarischen Unterschiede gegenüber dem Thomas durchgeführt, Gott ist mens, intellectus, voluntas[3] und ist sich selbst wissendes und wollendes

---

[1] Diese Vorstellung sucht er besonders durch die Trinitätslehre zu gewinnen. Ox. I, 26 qu. un. I, 8. 4. I, 3. 9. Rep. S. 142. 187. 233f. 198.

[2] Duns ist zwar der Meinung, dass es zur vollen Erkenntniss Gottes, insbesondere der Trinität einer fides infusa bedarf. Aber diese fides infusa bleibt nicht bei der Auctorität, der evidentia ex auctoritate revelantis (Rep. S. 17). Vielmehr soll aus diesem Glauben ein Wissen werden, das nicht einmal dem Wissen der Seligen gegenüber subalternata ist. Ja während des Wissens ist der Glaube in der Potenz, tritt er nicht actuell hervor (Rep. S. 17 N. 11). Wissen von Gott uns versagt halten, ist der Standpunkt einer vetula (Rep. S. 16). Dem entspricht es nun vollkommen, wenn auch inhaltlich die Trinitätslehre nur die Vollendung der Gotteserkenntniss ist. Der Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen ist hier für das Erkennen und auch für das Wollen (s. u.) bedeutend abgeschwächt.

[3] Er sagt geradezu, die Unterscheidung der Attribute sei das fundamentum respectu distinctionis emanationum personalium. Es gebe zwei Producirte und ein Producirendes. Der innere Unterschied der producirten essentia volitiva und intellectiva von dem Producirenden ergiebt den Unterschied der drei Seinsweisen. Die erste Person ist improducta, sie ist parens für Intellect und Willen, hat die fecunditas ad gignendum et spirandum (Oxon. I, 26 N. 54f. I, 8. 4 N. 6. 7. I, 3. 9. N. 3. 5 S. 614 f.) Er nennt sie mens, auch memoria. So ist also der Vater die Essenz in unmittelbarer Form, die sich zu bewusster und gewollter Seinsweise im Sohne und Geiste erhebt. Die Essenz in Form des Vaters enthält in unmittelbarer Weise in sich die fecunditas für Wille und Intellect, in Form des Sohnes ist sie bewusst, in Form des Geistes volitiva (Rep. S. 162—167). Er will, dass die Person eine eigenthümliche Seinsweise der Essenz sei; wie die Seele plures partes organicas informat, in ihren Vermögen als ein und dieselbe wirksam ist, so die Essenz in den Personen (Rep. S. 187 No. 15). Die trinitarischen Bestimmtheiten haben nicht absolute Unendlichkeit, sondern secundum quid, wie sie auch nicht schlechthin, sondern nur secundum quid einander

Subject, ist vollkommen in sich selig und selbstgenugsam. Wenn so gegenüber dem Thomas Gottes Selbstmittheilung zurückzutreten, das Wollen der Welt zufällig[1] scheint, so will er doch auch, dass Gott der

entgegengesetzt sind (Rep. S. 142. 187 cfr. 233. 234). Die Essenz ist aber auch als volitiva und intellectiva trotz ihrer Bestimmtheit als Seinsweise unendlich (Ox. I, 26 N. 55). Er will also auch hier Bestimmtheit mit der Unendlichkeit verbinden. Gottes Sich-wissen und Sich-wollen und das damit verbundene Sich-geniessen ist ein nothwendiger Process in Gott. Gottes Erkennen und Wollen hat im Gegensatz zu dem unsrigen volle Activität, da er Alles aus sich selbst erkennt. Das Object, das seine Intelligenz und seinen Willen bewegt, ist eben die Essenz, die sich aus der unmittelbaren Existenzweise in der intelligenten Seinsweise (im Sohne) zum Selbsterkennen, in wollender Seinsweise (im Geiste) zum Selbstwollen erhebt (Rep. S. 198, N. 9. S. 71 S. 10, N. 34. S. 12, N. 40. S. 84, N. 5). Kurz, Gott ist sich selbst wollendes und wissendes Subject; er ist der sich selbst klare, sich selbst behauptende, selbst genugsame, in sich selige. Die völlige Freiheit Gottes, sein a se sein in dem Sinne von völliger Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit soll durch den trinitarischen Process erreicht werden.

[1] Einmal ist nach ihm die Welt vollkommen zufällig. Ihr Princip ist Gottes Wille. Es wäre Sache des indisciplinatus, nach weiteren Gründen zu forschen (Ox. I, 8. 5. N. 23 f.). Andererseits aber sind in Gott mittheilbare Vollkommenheiten, modi participabiles. In der Essenz sind virtualiter omnia causabilia imitantia suum esse (Rep. S. 201 Ox. I, 35 qu. un. N. 7 f.). Die Dinge können also an den positiven Vollkommenheiten Theil haben. Diese Vollkommenheiten sind in Gott nothwendig erkannt. Die Essenz, das objectum (wir würden sagen Subject) primum facit omnia alia cognita in intellectu (Ox. prol. 3 N. 22 f.) facit quidditates in intellectu notas. Dieser dem Willen vorhergehende Act des Intellects ist nicht liber, sondern naturaliter. Die Ideen sind nothwendige Producte, sofern der Intellect Gottes die in der Essenz liegenden causabilia zu seinem Inhalte hat (Ox. I, 39, 5 S. 1294). Diese Ideenlehre zeigt einmal, dass ihm die Ideen doch zugleich aus der Essenz hervorgegangene Realitäten sind, dann aber, wie sehr es ihm auf das Concrete ankommt, da es Ideen der differentiae specificae, die eine besondere perfectio sind, geradeso giebt, wie Ideen der Individuen, der Gattungen, ja der Accidenzen und der Theile eines möglichen Ganzen, der Theile für sich, die er für adäquate hält, und der Theile, sofern sie dem Ganzen zugehören, die ihm inadäquate sind (Rep. S. 208—212). Kurz, die concrete Welt hat positive Vollkommenheiten, wenn auch diese Ideen erst durch den Willen zu selbständiger Existenz in der Welt kommen können. Diese Ideen sind also die Elemente der möglichen Welt. Sie sind Vollkommenheiten, denen aber erst durch den Willen eine Realität für sich in der Welt zu Theil werden kann (Rep. S. 208. 212). Er sagt, dass in Gott der Intellect die Ideen und die möglichen complexiones der Ideen dem Willen affert. Welche Combinationen aber der Wille vollzieht, davon hat natürlich die Intelligenz, bevor der Wille sich entschieden hat, cognitionem neutram (Rep. S. 218 Ox. I, 39, 5 N. 23 S. 1307 f.). Nur die Wahrheit illius complexionis kann die Intelligenz mit Nothwendigkeit, nicht bloss thatsächlich erkennen, cujus notitia includitur in terminis, d. h. in der Bestimmung der Verbindung der Ideen kann sich der Wille nicht über die Logik wegsetzen (Rep. S. 218. 229. Ox. I, 39, 5 N. 14. 20). Wenn der Wille entschieden hat, erkennt natür-

Welt positive Vollkommenheiten mittheile. Aber während bei Thomas Gott mehr nach Art des Emanatismus seine Substanz an die Welt mittheilt (wie bei Albertus Magnus), so theilt sich nach Duns Gott mit, weil er sich selbst liebt und die Welt durch die mitgetheilten Vollkommenheiten ihm annehmbar wird. Gott ist von der Welt mehr unterschieden. Aber die Welt hat auch mehr positive Vollkommenheiten, durch die sie Gott erfreut[1]. Die Welt ist zwar einmal zufällig, ist auf die göttliche Willkür zurückzuführen; hienach scheint sie Gott fremd zu sein. Gott ist selbstgenugsam in sich. Aber andererseits ist in Gottes

lich Gott auch die von dem Willen bestimmten künftigen connexiones der zu realisirenden Ideen. Kurz, in dieser tief gedachten Schöpfungslehre beschränkt Duns die zufällige Entstehung der Welt auf ihr Dass und theilweise auf den in ihr geordneten Zusammenhang, während er die Weltideen selbst der göttlichen Vernunft und Essenz als perfectiones entstammen und auch den Zusammenhang soweit als die logische Nothwendigkeit es fordert, von der Vernunft bestimmt sein lässt. Hat einmal Gott die Welt gewollt, so überschaut Gott Alles, das Nothwendige und Zufällige, durch den Willen Bestimmte auf gleiche Weise ewig in seiner Essenz (Ox. I, 39, 5. N. 23). Er hat eine distincta cognitio dinstinctorum, hat die Ideen infinitorum individuorum; in ihm ist ein intuitives comparare der extrema secundum unionem et distinctionem (Rep. S. 218 f.). Die Zufälligkeit der Welt bedingt nun zwar ihre Unvollkommenheit; Gott hat der Welt weder die höchste substantielle noch die höchste accidentelle Güte gegeben (Rep. S. 231). Aber andererseits sind doch göttliche Vollkommenheiten in der Welt realisirt, non vult fieri, nisi ea, quae imitantur ipsum (Rep. S. 237). Deshalb hat der Mensch auch ein unendliches Vermögen in Bezug auf Intelligenz und Willen, unendliche Empfänglichkeit für Gott. Die Welt soll doch an Gottes Wesen Antheil haben, an seinen Vollkommenheiten, Ideen. So ist doch Gott in diesem Sinne in Allem per essentiam, omni rei illabitur ratione suae illimitationis (Rep. S. 217. Ox. II, 9, 2 N. 17 S. 608). Sofern er aber den Weltdingen zugleich Selbstständigkeit zuschreiben will, besonders dem menschlichen Willen, sagt er, Gott sei als causa efficiens et conservans per potentiam in den Dingen, er wirke mit dem Willen in der Welt. Das Sein Gottes in der Welt sind die ihr mitgetheilten Vollkommenheiten, die Gott hat; die Action der Weltdinge aber ist von Gottes Willen abhängig. Er will nach der voluntas ordinata ein gegenseitiges selbstständiges Wirken der Dinge auf einander; er lässt also der Welt mehr Selbstständigkeit als Thomas. Er will die Freiheit der causa secunda wahren (Ox. I, 39 qu. 5 N. 12 S. 1296 f.). So combinirt er ihre Selbstständigkeit in der Action auf Grund göttlicher Action mit ihrem Theilhaben an Vollkommenheiten, die der göttlichen Essenz entstammen.

[1] Duns wendet diesen Gedanken in der Erlösungslehre so, dass Gott die Menschen deshalb liebt, weil sie ihn lieben. Um der Hinneigung zum Centrum willen werden wir für Gott acceptabiles. Denn Gott liebt als objectum primarium sich, lieben wir also Gott, so kann er uns lieben (Rep. S. 97). Sofern nun aber unsere Liebe auf der gratia infusa ruht, auf göttlicher Mittheilung, liebt uns Gott, weil wir an seinen perfectiones Antheil haben, an seiner Essenz, die er liebt. Gottes Liebe zu uns wird also auf Gottes Liebe zu sich zurückgeführt. Gottes Selbstbehauptung steht im Mittelpunkt, während bei Thomas göttliches Sein in der Welt ist.

Intellect eine Ideenwelt, die nicht bloss abstract ist, da sie selbst concrete Ideen von Accidenzen, Theilen eines möglichen Ganzen enthält. So hat die Welt doch an den göttlichen Ideen Antheil. Da freilich aus den Ideen noch nicht die Art ihrer Combination folgt, noch weniger ihre Realisation, vielmehr Beides von Gottes Willkür abhängt, so ist zwar nicht die Welt nach ihrem Inhalt, aber doch ihr Dass und ihr concreter Zusammenhang von Gottes Willkür abhängig[1], wie denn auch von Gottes Willen abhängt, wann die Schöpfung beginnen und wann das Einzelne geschehen solle[2]. Wie einerseits Duns hier ein sehr energisches Interesse an dem concreten, positiven Sein der Dinge verräth, ihre Bestimmtheit für ein Gut hält, so ist ihm andererseits das Dass der Dinge gänzlich in die göttliche Willkür gestellt. Die Welt, wenn sie ist, hat an den göttlichen Ideen Theil, aber ihr Sein selbst und die Art ihres Zusammenhanges ist zufällig. Hierin liegt einerseits eine grosse Fremdheit Gottes gegen die Welt, die bei Thomas durch die Theilnahme der Welt an Gottes substanziellem Sein noch mehr verdeckt ist. Aber das Concrete lässt sich bei Thomas nur auf Negation zurückführen. Nach Scotus ist Gott allerdings mit seiner essentia nicht in der Welt, sondern mit seinem Willen; aber er gesteht doch wieder zu, dass die Welt an den göttlichen Ideen und insofern an den perfectiones der göttlichen essentia Antheil hat, und schreibt ihrem concreten Inhalt positiven Werth zu.

Das Verhältnis Gottes und des Menschen wird vorwiegend von Scotus als ein Willensverhältniss behandelt. In der formalen Fähigkeit unendlicher Intelligenz und des Willens sieht er die Gottähnlichkeit des Menschen. Dem Menschen ist das Ziel der Erkenntniss und Liebe Gottes natürlich[3]. Er ist durch seine Anlagen für die Nachahmung Gottes bestimmt. Hiernach scheint doch die Einheit Gottes und des Menschen in der Natur des Menschen angelegt. Andererseits ist diese Einheit doch nur auf supernaturale Weise zu erreichen, da der Inhalt des göttlichen

---

[1] Man vergleiche hier die moderne Speculation von Hartmann, die in diesem Willensprincip dem Duns sehr ähnlich ist, wie mutatis mutandis Hegel's Ansicht mehr dem Thomas entspräche, der den nothwendigen Vernunftzusammenhang der Welt betont.

[2] Tunc creavit, pro quando voluit illud esse. Aber non expectat tempus, pro quo producat volitum, sondern es tritt seinem Wollen gemäss ein, wann er will. Er unterscheidet also den effectus von der voluntas und will dadurch auch trotz der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens der Lehre von der Ewigkeit der Schöpfung entgehen (Ox. 1, 8, 5. N. 23. 24. Rep. S. 250. 251).

[3] Unsere volitio est ordinata ad finem ultimum, der principium et finis omnium ist, Ox. I, dist. 48.

Willens nur auf positive Weise gewusst werden kann. So kommt Duns zu einem auctoritativen Positivismus; die Einheit des Menschen mit Gott ist in der Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem ihm offenbar gewordenen Inhalt des göttlichen Willens gegeben, dessen Bestimmungen willkürlich sind[1]. In Bezug auf den Urstand behauptet er, dass der Mensch von vornherein einer übernatürlichen Hülfe bedurfte, da er ohne die übernatürliche Gabe den appetitus sensitivus nicht hätte überwinden können, auch nicht unsterblich gewesen wäre[2], sodass die natürliche Anlage für sich ohne übernatürliches Gegengewicht doch für den Zweck des Menschen nicht ausreicht, was dazu stimmt, dass der Zweck des Menschen eben doch nur auf supernaturalem Wege zu erreichen ist. Aber andererseits hat der Mensch doch von Natur schon Freiheit, d. h. unendliche Empfänglichkeit für Gott, und hierin liegt für ihn die Möglichkeit, doch Gott sich zuzuwenden, wenn ihm Gott seine Gnade entgegenbringt.

Die Sünde besteht ihm zunächst in der carentia justitiae debitae, die wir mit Hülfe des donum superadditum hätten bekommen können. Erbsünde ist der natürliche Zustand, der uns noch nicht ermöglicht, unser Ziel zu erreichen. Die natürliche Neigung des Willens, dem appetitus sensitivus nachzugeben, ist das Materiale der Erbsünde[3]; aber diese concupiscentia ist an sich doch nicht Sünde im strengen Sinne, weil der Mensch sich mit ihr nur in seinem natürlichen Zustande, in puris naturalibus befindet. Diese Neigung des Willens schliesst auch nicht aus, dass der Mensch doch die Freiheit hat, sich dem göttlichen

[1] Er sagt zwar, die Offenbarung in Schrift und Tradition die unser Ziel und den Weg zu demselben bestimmt, sei rationabilis (Ox. prol. qu. 2, N. 7). Aber andererseits ist Gottes praeceptum gänzlich willkürlich, die voluntas ordinata, die das Sittengesetz gegeben hat, durch die Willkür bestimmt.

[2] Ox. II, 29 qu. u. N. 4. 5. Der Mensch hat eine übernatürliche Hilfe bedurft: ordinantur superiora ad perfectionem majorem passive recipiendam quam ipsa possint active producere Rep. S. 22. Ox. prol. I, 33. Gott muss dem Menschen eine besondere Gabe mittheilen, quo finis (die Einigung mit Gott) fieret delectabilior als das delectabile des appetitus sensitivus.

[3] Die concupiscentia ist für sich noch keine Sünde als pronitas in appetitu sensitivo, Ox. II, 32, 1. N. 7. S. 948. Sie ist Sünde nur, sofern sie in dem appetitus rationalis ist, Rep. S. 410, d. h. sofern der Wille sie in sich aufnimmt. Uebrigens ist in seinem Begriff der Sünde auch insofern eine Unebenheit, als sie einerseits das Verfehlen des dem Menschen bestimmten Zieles ist, andererseits das Abweichen von einem willkürlichen Gebote Gottes, Mangel an auctoritätsmässiger Unterwerfung unter ein Gebot, das Gott auch anders hätte bestimmen können. Der letzte Begriff der Sünde ist durchaus positivistisch und arbeitet dem vor, dass Sünde auch Ungehorsam gegen die gottgeordnete Auctorität der Kirche ist.

Willen zuzuwenden, wenn ihn die Gnade dazu anregt. Seine Anlage für das Göttliche im Willen und in der Intelligenz hat der Mensch doch nicht verloren, wenn er auch für ihre Realisirung der Gnade bedarf. Duns taxirt also die Sünde als Erbsünde nicht so streng wie Thomas, der in ihr, mehr zu Augustin neigend, eine Störung unserer Natur sah und die Unfreiheit des natürlichen Menschen behauptet. Der Grund davon ist der, dass er nicht das substanzielle Verhältniss zu Gott, wie Thomas, behauptet und nicht in der Sünde eine Seinsminderung sieht. Wenn man Scotus als mehr pelagianisch[1] beurtheilt hat, so darf man doch nicht vergessen, dass Scotus in der übrig gebliebenen Freiheit dem Menschen die Empfänglichkeit für die göttliche Hülfe lässt.

Die Erlösung des Menschen wird auch so vorgestellt, dass an unsere Freiheit angeknüpft wird. Wir werden durch die Gnade in unserer Freiheit soweit angeregt, disponirt, dass unsere Liebe zu Gott actuell

[1] Gegen den Pelagianismus spricht auch die Erwählungslehre des Duns. Er sagt ausdrücklich, dass die Prädestination der Grund sei, warum Gott wolle, dass der Prädestinirte libero arbitrio bene utitur, und leugnet, dass der vorhergesehene Gebrauch der Freiheit auf die Erwählung Einfluss übe, da dieser vielmehr Folge der Erwählung sei. Oxon. I, 41 qu. un. Nr. 10 u. f. Damit aber Gott nicht grausam sei, soll allerdings die reprobatio das peccatum finale praevisum zum Grunde haben. Ox. I, 41 qu. un. N. 11. 12. I, 44. qu. un. S. 1369. Er leugnet der Sünde gegenüber eine voluntas efficax Gottes und giebt nur ein vellere missum, eine permissio zu, das um so mehr, als die Sünde ja auch nach ihm wesentlich ein defectus ist. Gott will, dass er weder will noch nicht will, dass der Mensch Sünde thue. Nur unter dem vorausgesehenen demeritum der Creatur will Gott die rectitudo nicht und bestimmt, dass die aus der ersten Sünde hervorgehende Sünde Strafe der Sünde sei (Rep. S. 237 Ox. II, 37, 2. S. 998. 999). Auf der einen Seite nimmt er also die positive Prädestination zum Guten an. Ja die Absolutheit des göttlichen Willens tritt hier so stark zu Tage, dass sie zu völliger Willkür zu werden droht, wenn er selbst mit Bezug auf die Prädestination behauptet, Deum in nunc aeternitatis libere velle quod vult, er könne prädestiniren und nicht prädestiniren, nur nicht beides zugleich, weil die Willkür an der Logik ihre Schranke hat (Ox. I, 40, qu. un. N., 3. S. 1330). Auf der anderen Seite lässt er der Creatur doch positive Verdienste und will doch, dass Gott die Sünde nur zulasse. Gottes Absolutheit und die relative Selbstständigkeit der Kreatur zu vereinen, ist ihm so wenig völlig gelungen, als in Gott selbst die Vernunft mit der Willkür völlig zu vereinen. Jedenfalls ist aber so viel deutlich, dass nach Duns einerseits unser guter Wille Folge der Erwählung ist, andererseits der böse Wille von Gott zunächst nur zugelassen und nur unter der Voraussetzung des vorausgesehenen demeritum der Creatur von Gott gewollt ist. Er unterscheidet deshalb auch abgesehen von dem permittere im Interesse der Freiheit, die voluntas antecedens oder signi, die will, dass wir das Gute wollen, von der voluntas consequens oder beneplaciti, die unter Voraussetzung unseres demeritum, nicht will, dass wir das Gute wollen (Ox. II, 37, 2 S. 998. 999).

werden kann bis zu der Empfänglichkeit für die Eingiessung der göttlichen Liebe[1]. Zu unserer disponirten caritas kommt die göttliche Mittheilung als eine nova realitas hinzu; zu dem natürlichen kommt das übernatürliche Princip hinzu, das aber die natürliche Freiheit nicht aufhebt. Vielmehr redet er von einer unigeneitas beider Seiten. Wenn Thomas die Abhängigkeit des Menschen von der Gnade mehr betont, so wird nach Duns der Mensch zu freier Selbstthätigkeit erhoben[2].

Auch die Christologie des Duns Scotus ist der des Thomas entgegengesetzt. Neigte jener zum Nihilianismus, so hebt Duns die Freiheit auch hier hervor; er betont die Selbstständigkeit der menschlichen Seite Christi und hat eher adoptianische Tendenzen. Christus hat sich selbst zum Bestimmtwerden durch das Verbum bestimmt; indem die menschliche Natur sich zum Gehorsam bestimmte, wurde sie für Gott assumptibilis[3] und so ist Christus auch von seinem Werk abgesehen als Person zu der gloria erwählt. Christi Verdienst ist nicht superabundans, da

---

[1] Wir können Gott als Sündige nicht so lieben, dass die actio meritoria in potestate nostra ist, wenn wir ihn auch noch bis auf einen gewissen Grad selbst als Sündige lieben können. Das Subject muss susceptivum werden für die infusio gratiae oder caritatis, Ox. I, 17, 6 N. 4 S. 990.

[2] Die remissa caritas wird durch die infusio zur intensa. Aber das will er doch so denken, dass die eingegossene Gnade eine neue Substanz ist, eine nova realitas, die zu der caritas praeexistens hinzukommt, sicut partes vel gradus non quidditativi sed individuales. Ox. I, 7, qu. 5 S. 986, qu. 6, 4, S. 990. Additur gradus gradui, aber primus gradus manet. Rep. S. 100. 101. 102. Beide verbinden sich zur unigeneitas. Er will das Neue der christlichen Offenbarung, den Wendepunkt in der Bekehrung festhalten und doch nicht das Natürliche in dem Uebernatürlichen untergehen lassen. Die Wesensverwandtschaft Gottes und des Menschen, die menschliche Freiheit will er festhalten.

[3] Christi menschliche Natur ist also für die göttliche empfänglich und wird für Gott assumptibilis. Er erkennt auch menschliches Werden und Leiden in Christo an. Er lässt übrigens Christus unabhängig von seinem Werke von Gott, als Selbstzweck erwählt sein, Rep. S. 224 (woraus erhellt, welches Gewicht er auf die Persönlichkeit, auf die concrete einzelne Person für sich legt). Wenn freilich die Erwählung allein (S. o. S. 325 Anm. 1) die Güte der Person bestimmen soll, so scheint dadurch die Selbstthätigkeit der menschlichen Natur aufgehoben zu sein; das Letztere ergiebt sich auch aus dem Satze, dass die menschliche Natur in Christus erwählt und in die Person des Verbum aufgenommen sei; denn damit scheint die menschliche Person Christi verloren zu gehen. (Rep. S. 441. 451.) Allein Scotus rechnet zur menschlichen Natur ihre Empfänglichkeit für das Verbum, also ihren persönlichen Willenscharakter, ihre potentia obedientialis. (Rep. 462. 486 f. Ox. L. III, dist. 17, qu. un. S. 379 f.) — Damit Christi menschliche Natur rein sei, soll schon Maria der unbefleckten Empfängniss bedurft haben. Da nämlich die Erbsünde im Grunde nur carentia des donum superadditum der justitia originalis sein soll, so hat die Erbsünde mit der Zeugung nichts unmittelbar zu thun. So kann also auch Maria, die gezeugt

er nicht nach der göttlichen, sondern nur nach der menschlichen Seite hat verdienen können. Sein Verdienst kann also nur endlich sein. Gott aber nimmt dieses Verdienst an, vermöge seines Willens (acceptilatio), nothwendig ist diese Art der Versöhnung nicht[1]. Sie wird auch nur für die Sünden vor der Taufe, nur für die prima gratia in der Taufe voll genügend gefunden, nicht für die gratia poenitentialis. Für die Letztere wird zugleich das Verdienst des Menschen in Anspruch genommen[2], und hier mündet seine Theorie ein in das hierarchische System der Kirche, deren Gebote der Mensch zu erfüllen hat, deren infallible Auctorität Gehorsam fordert. Wenn wir diese Gebote, die wir mit Hülfe der Gnade, die unsere Freiheit anregt, vollbringen, so kann uns die Absolution zu Theil und die Gnade eingegossen werden[3], so dass wir dann durch das Sacra-

---

ist, unbefleckt empfangen sein, wenn nur im ersten Momente ihrer Entstehung, wo sie zwar noch nicht gerecht, aber darum doch noch nicht ungerecht gewesen ist, Gott durch ausserordentliche Gnade aller Sünde zuvorgekommen ist. Die Heiligkeit der Natur Christi ist ihm also besser durch die thatsächliche Sündlosigkeit der Maria, als durch die jungfräuliche Geburt ohne Zeugung garantirt, da die Zeugung nicht nothwendig Sünde hervorbringt. Rep. III, 3, 1 N. 10 S. 434 f.

[1] Gott hätte auch den purus actus naturalis des Menschen annehmen, auch ohne meritum die Seligkeit geben können. An sich hätte es vollends genügen können, dass der Mensch debuit satisfacere per amorem nobilioris objecti in infinitum (Rep. S. 500. 501). Christi Verdienst ist also nicht nothwendig und nur endlich. Die Prädestination der Menschen steht fest, und sein Verdienst ist nur ein willkürlich gewähltes Mittel, die feststehende Prädestination zu realisiren (Rep. S. 496. 497).

[2] Christi Verdienst ist totalis causa meritoria nur für die prima gratia baptismalis, bei der also kein weiteres Verdienst erfordert wird, wenn auch de congruo die dispositio bei Erwachsenen vorausgesetzt wird. Bei der gratia poenitentialis Christus meruit nur als causa principalis, nicht totalis, da vielmehr hier unser Wille mit dem meritum passionis Christi zu cooperiren hat. Endlich hat Christi passio die Thür zur Gloria geöffnet, aber die factische passio, nicht die praevisa; also gilt dies nicht für die alttestamentliche Zeit (Rep. S. 498). Dazu kommt nun, dass auch Maria und die Heiligen meruerunt nobis und dass wir nach der eingegossenen Gnade selbst merita de condigno hervorbringen, allerdings beides auf Grund von Christi meritum als principalis, aber nicht totalis causa. So ist Christi Verdienst stark eingeschränkt im Interesse der Bethätigung der Freiheit.

[3] Dem Priester müssen alle Todsünden gebeichtet werden. Auch bemerkt er gegen den Lombarden, dass der Priester nicht nur ostendit peccatum esse dimissum, sondern selbst als judex die Sünden vergiebt (Rep. S. 717). Alle Todsünden müssen bekannt werden. Ueberhaupt soll Jeder habere in voto voluntatem implendi praecepta ecclesiae (Rep. S. 746. 747). Die Wirksamkeit des Sacraments hängt von der intentio des Priesters ab, der die Absicht haben muss, das zu thun, was in dem Sacrament die Kirche thun will, wenn Duns auch nur statt der actualis eine virtualis intentio verlangt (Rep. S. 604—606). Er geht da über Thomas hinaus, der nicht die mentalis intentio des Priesters, sondern nur die expressio intentionis per verba ab ecclesia instituta verlangt hatte.

ment der Busse mittels der unsere Freiheit belebenden eingegossenen Gnade gute Werke vollbringen können, merita e condigno.

Man sieht die Gnadenlehre und Christologie mündet auch hier in das kirchliche System ein, und auch er ist über das Abwechseln zwischen Verdienst und sacramentaler Gnade so wenig hinausgekommen wie Thomas. Aber man darf darüber doch nicht übersehen, dass sein Ideal auf die Willenseinheit Gottes und des Menschen hinausläuft und dass er in der Freiheit des Menschen, die mittels der Gnade, d. h. der eingegossenen fides und caritas, den Willen Gottes sich aneignet, die Vereinigung mit Gott realisirt glaubt, wenn freilich auch andererseits immer wieder die göttliche Willkür eine volle Harmonie ausschliesst und die Einheit mit Gott bald auf einen Auctoritätsgehorsam des Menschen, bald auf eine übernatürliche Eingiessung von Gnaden zurückkommt. Für seine Christologie ist es charakteristisch, nicht nur dass er die Willenseinheit betont, sondern dass er auch auf den Werth der Person Christi für sich abgesehen von ihrem Werke reflectirt. Auch hier sieht man, wie er in der mit Gott geeinten Willenssubjectivität das Werthvolle erkennt, wenn es ihm auch nicht völlig gelingt, Gottes absoluten Willen und den endlichen Willen zu der Einheit einer Person zu vereinigen[1].

Vergleichen wir beide grosse Systeme, so ist ihre Differenz wie ihre Einheit charakteristisch. Beide wollen die Vereinigung Gottes und des Menschen, wie sie das Christenthum kennt, zum Bewusstsein erheben, beide wollen diese Vereinigung in Christus und besonders in der Kirche realisirt finden, beide bringen dieses Interesse in Zusammenhang mit den natürlichen Voraussetzungen des Erkennens und der Ethik. Aber bei beiden hindert der noch vorhandene Dualismus zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen die vollständige Lösung ihrer Aufgabe. Gott und Mensch, Gott und die Welt sollten einerseits so vorgestellt werden, dass die Welt eine Offenbarung Gottes sein konnte, dass der Mensch sein Ziel in der Gemeinschaft mit Gott hatte. Aber dieses Ziel wird bei

---

[1] Wie Duns von Christus das Erwähltsein behauptet und damit erst sein Geborenwerden von der Jungfrau verknüpft, so sind nach ihm auch die einzelnen Menschen zuerst erwählt und dann ist erst bestimmt, von wem sie geboren werden (Ox. II, 20, 2. S. 822). Duns ist geneigt, überall das Concrete, besonders die concreten Personen für sich zu fixiren und sie dann erst in den Zusammenhang hineinzustellen. Auch gegenüber den Mitteln, die der historischen Vermittlung der Erwählung dienen, wird die Erwählung der Einzelnen vorangestellt, die schlechthin feststeht. Die Realisirung der Erwählung ist dann erst durch die voluntas ordinata näher bestimmt (Ox. I, 44, qu. un. S. 1368 f. Rep. S. 498. Vgl. 451).

beiden transcendent vorgestellt und die Einheit mit Gott führt zur Vernachlässigung der Welt. Beide halten für das höchste das Mönchthum[1]. Und doch wollen beide den Zusammenhang mit der Welt nicht verlieren, da nach Thomas zur Vollkommenheit der Welt gehört, dass sie alle Grade des Seins in sich hat, Scotus aber gerade in den concreten Weltgestalten den Werth der Welt erblickt und den Werth selbstständiger Willenssubjectivitäten wie den selbstständigen Werth der weltlichen Wissenschaften zu ahnen beginnt.

Verschieden sind aber beide, indem sie die beiden Seiten der theistischen Gottesbetrachtung, Gott als intelligente Substanz und Gott als selbstbewussten Willen, einseitig herauskehren. Thomas hat Gott als vernünftige Substanz aufgefasst, an der die Welt Antheil hat in verschiedenen Graden, die sich nothwendig der Welt mittheilt und doch nur unvollkommen der Welt mittheilen kann; daher ist die Sünde auch ein nothwendiges Glied des Ganzen und doch ist sie eine Störung und Minderung der Seinskraft der menschlichen Natur. Daher ist der Mensch unfrei und kann nur durch die Gnade wieder hergestellt werden, die eingegossen wird. Soll eine Vereinigung mit Gott zu Stande kommen, so muss das Endliche möglichst beseitigt werden. Der Anschauung, dass der unveränderliche Gott alle Realität sei, entspricht sein christologischer Nihilianismus, der die Menscheit zurückstellt. Scotus hat dagegen den göttlichen Willen, Gott als selbstgenugsam hervorgekehrt. Da ist die Welt für Gott zufällig; aber er hat ihr doch positive Realitäten mitgetheilt. In der Bethätigung der Freiheit liegt der Werth des Menschen; seine Christologie betont deshalb die menschliche Seite Christi, sein Verdienst ist rein menschlich, nicht superabundans wie bei Thomas. Er hebt das wollende Subject energischer in seiner Bedeutung hervor als Thomas. Während Thomas den Menschen Gott gegenüber passiv stellt und selbst die Anschauung Gottes bei den Seligen nur durch eine besondere, über die menschliche Fähigkeit hinausgehende übernatürlich geschenkte Qualität möglich ist, lässt Duns Scotus dem Menschen die Freiheit, um die göttliche Gnade aufzunehmen, und betont auch die Freiheit des Subjects in seiner sittlichen Bethätigung, die Einheit mit Gott im Willen, in der Liebe, die ihm weit weniger substantiellen als persönlichen Charakter trägt. Aber es ist dem Einen so wenig als dem Anderen gelungen, den ethischen Gottesbegriff des Christenthums zu vollenden: Nach Thomas ist

---

[1] Auch Scotus preist die Consilia evangelica.

Gott Substanz, Vernunft, Nothwendigkeit und die Liebe ist Mittheilung des substantiellen Seins — während bei Duns Gott mehr selbstgenugsamer Wille ist, der aber nicht von Willkür frei ist und dessen Mittheilsamkeit doch der Selbstgenugsamkeit untergeordnet wird (S. o. S. 321 Anm. 1), daher auch sein innerstes Wesen der Welt fremd bleibt, während doch auf der anderen Seite Duns will, dass Gott der Welt positive Vollkommenheiten mitgetheilt habe, dass insbesondere der Mensch von Liebe zu ihm erfüllt werde, die sich freilich dann hauptsächlich im formalen, gesetzlichen Gehorsam bethätigt. Neigt Thomas mit seiner substantiellen Vernunft mehr der griechischen Weltanschauung zu trotz alles Supernaturalismus, so ist Duns mehr der gesetzlichen Auffassung des Judenthums mit seinem Positivismus verwandt. Im Grunde sind bei beiden Gott und Welt noch einander fremd, insofern die Welt sich nach Thomas wesentlich durch Negation von Gott unterscheidet, bei Duns aber die Welt zwar positive Vollkommenheiten von Gott erhält, vor Allem die freie Creatur, aber doch die göttliche Willkür der Welt unnahbar ferne steht. Der Eine neigt mehr dazu, Gott als die wahre Substanz der Welt zu betrachten, dann aber das Unterscheidende der Welt von Gott nur in der Negation zu finden, der Andere ist mehr deistisch auf die Selbstgenugsamkeit Gottes bedacht. Es ist diesen Koryphäen des Mittelalters sowenig wie denen der Patristik gelungen, den christlichen Gottesbegriff genügend zu gestalten und das Verhältniss Gottes und der Welt, und vor Allem des Menschen, so zu bestimmen, dass eine wirkliche Gottmenscheit begreiflich wird. Daher kommen die Schwankungen in beiden Systemen, der Dualismus zwischen Gott und Welt, zwischen Weltlichen und Geistlichem, das Schwanken zwischen Magie des Sacraments und verdienstlicher Thätigkeit, daher die Heilsungewissheit, die die Menschen doch religiös nicht mündig werden liess und an die versöhnende und erziehende Gnadenanstalt der Kirche wies. Und doch werden wir zugeben müssen, dass dieser unter dem Einfluss des Aristoteles stehende Abschnitt des scholastischen Denkens nicht nur an systematischer Vollkommenheit das Höchste leistet, was die Scholastik vermochte, sondern auch inhaltlich sich mit der gesammten Bildung der Zeit vertraut machte, um sie zu beherrschen, und gegenüber der Platonischen Periode den Fortschritt zeigt, dass die concreten Interessen des christlichen Subjects mehr Berücksichtigung fanden, besonders bei Duns Scotus. Aber auch auf dieser Höhe des Mittelalters war man nicht über ein Aussereinander von Gott und Mensch hinausgekommen. Man wollte die Ver-

einigung Gottes und des Menschen bald in substantiell naturhafter Form bald in der Form der Freiheit. Aber in der Christologie blieb man theils nihilianistisch, theils adoptianisch, in der Erlösungslehre kam man auf „Angemessenheit“ zurück, in der subjectiven Soteriologie schwankte man zwischen der Verkürzung des Menschen in Magie und einseitiger Selbstständigkeit im Werkedienst, opus operatum und meritum in seinen verschiedenen Formen.

Wenn sich der Dualismus des Mittelalters auch selbst von diesen Denkern kaum verbergen liess, obgleich Jeder auf seine Weise denselben zu überbrücken suchte, sei es, indem die Welt als ein harmonisch geordnetes Ganze aufgefasst, sei es, indem der positive Werth der concreten Weltgestalten anerkannt wurde, — so ist es kein Wunder, dass mit dem nun eintretenden Verfall der Kirche auch die Scholastik ihrem Verfalle entgegenging, dass am Ende mit dem Hervorbrechen des inneren Dualismus das scholastische Denken in theoretischer Skepsis und in der ethischen Unsicherheit des Probabilismus endete, und seine Form in dialektischem Formalismus verfiel, wozu der scotistische Positivismus schon den Uebergang bildet.

Zunächst waren es einige Denker, welche schon jetzt den Gesichtskreis über die scholastische Anschauung hinaus zu erweitern oder die Mängel der scholastischen Methode zu verbessern suchten. Der eine ist Roger Baco[1], der eine ausgedehnte Kenntniss der Sprachen, der Mathematik und Naturkunde befürwortete, die Erfahrung und den praktischen Nutzen im Auge hatte. Obgleich er nicht direct der Theologie widersprechen wollte, kam er doch in den Verdacht Zauberer zu sein, wozu seine alchymistischen und astrologischen Studien den Anlass geben mochten. Jedenfalls aber ist es auch für die gesammte Auffassung des Christenthums bedeutsam, dass die Selbstständigkeit der Naturwissenschaften in ihm sich zu regen begann, wie er auch den üblichen Begriff der Materie als des Formbaren nicht anerkennt, sondern ihr die Kraft zuschrieb, sich selbst zu verändern. Mit alle dem traf er einen schwachen Punkt der Scholastik, ihre Vernachlässigung der Natur, der für ihre ganze Weltauffassung verhängnissvoll wurde. Raymundus Lullus † 1315[2] erkennt zwar die Suprematie der Theologie als der höchsten Wissenschaft an, aber will doch

[1] † 1292. Opus majus, minus, tertium. Compendium Philosophiae.

[2] Ars universalis. Seine Werke sind in 8 Bänden herausgegeben von Ivo Salzinger 1721 f. u. A. Er hat auch den Beweis des Christenthums gegenüber von Saracenen und Juden im apologetischen Interesse für nöthig gehalten.

gegenüber der begriffsspaltenden Methode der Scholastik eine Kunst, alle Wissenschaften nach einer Universalmethode zu behandeln. Damit stellt er doch die Theologie in methodischer Hinsicht den anderen Wissenschaften gleich, wie er denn auch von ihr forderte, dass sie vom Zweifel wie alle Wissenschaft ausgehen, nicht gleich anfangs sich an den Glauben binden solle und dass alle ihre Sätze bewiesen werden. Seine Universalmethode ist sehr mechanisch, stellt eine Tafel von Begriffen und Eintheilungen auf, die nicht weiter abgeleitet und mechanisch untereinander combinirt werden. Aber doch zeigt sich darin die Richtung auf Vereinfachung der Begriffe gegenüber dem aufgehäuften Stoff scholastischer Begriffsspalterei, welche die Grundlagen des Erkennens eher zu verdecken als aufzuklären geeignet war.

Neben der Scholastik ist die Mystik durch den Franziskaner Bonaventura † 1274[1] vertreten, der die Scholastik mit der Mystik verbindet. Wie er schon der Theologie einen praktischen Zweck zuweist, so geht er auch über die Spekulation und das praktische Handeln in der Welt hinaus zur Intuition, die affectvoll mit Liebe verbunden ist. Bonaventura macht die praktische Seite der Mystik geltend, ohne auf die Psychologie näher einzugehen.

Wenn er nach der scholastischen Seite mit dem Thomas am meisten zusammenstimmt, so hat er doch die scholastische Erkenntniss in die Mystik ausmünden lassen. Der mystische Auftsieg vollzieht sich in Stufen, von der Betrachtung des Göttlichen in der sichtbaren Welt erhebt man sich zu der Betrachtung des eigenen Inneren als Abbildes des Göttlichen, endlich zum Göttlichen selbst. Diese Stufenleiter hat Hugo v. Sct. Victor schon angegeben. Bonaventura macht den Affect noch energischer geltend. Die Religion als affectus steht ihm über der Religion als Erkenntniss. Durch Sinn und Einbildungskraft erkennt man die Schönheit und Ordnung der Natur als Offenbarung Gottes, durch Verstand und Vernunft den Menschen als Bild Gottes, als Abbild der Trinität in memoria, intelligentia, voluntas, in den drei theologischen Tugenden. Endlich erhebt man sich zu der absoluten Einfachheit Gottes selbst und zur Betrachtung der göttlichen Güte. Ueber All dieses hinaus aber sieht er als den höchsten Gipfel den excessus mentalis et mysticus an, der über alles einzelne Wissen und Erklären hinausliegt und mit dem

[1] Commentar zu den Sentenzen d. Lomb. Itinerarium mentis in Deum, Breviloquium, Centiloquium und eine Reihe kleinerer Schriften. Die Lyoner Ausgabe enthält seine Werke in 7 Bänden.

ganzen Affect sich in Gott versenkt. Wenn er da von Trunkenheit, von seraphischer Entzückung redet, so erinnert das an den Platonismus des Areopagiten, nur dass sich bei ihm die Subjectivität mit ihrer Seligkeit mehr geltend macht, und dass bei ihm der Wille, der Affect, die Liebe stärker hervortritt[1]. Es ist zu beachten, dass in dieser Blüthezeit die Scholastik selbst mit der Mystik Fühlung hält, wie selbst ein Scotus in mystische Eckstasen gerieth, wie Thomas Hymnen, insbesondere auf das Abendmahl, dichtete.

d. Der Verfall der Scholastik, germanische Mystik, Reformatoren vor der Reformation.

In diesem Abschnitt können wir drei Strömungen unterscheiden, einmal die Scholastiker, sodann die Mystiker, endlich die „Reformatoren vor der Reformation“. Mit dem Verfall der Kirche verfällt auch die kirchliche Wissenschaft der Scholastik[2]. Wir finden aber, dass diese Richtung selbst in ihrem Verfall noch Hervorragendes leistete und die neue Auffassung des Christenthums vorbereitete. Die hervorragendsten Männer, die hier in Betracht kommen, sind Durandus de St. Pourcain, Dominikaner † 1333[3], Wilhelm v. Occam † 1347[4], Buridan † 1350[5], Raymund v. Sabunde † 1430[6], Gabriel Biel † 1495[7].

In dieser Zeit kommt der spätere Nominalismus zur Herrschaft; das Interesse an der concreten Welt, an den einzelnen Dingen trat in den Vordergrund; damit verband sich die Skepsis in Bezug auf die allgemeinen Principien. Der supernaturale Charakter wurde für die Theologie selbst zur Widervernünftigkeit gesteigert. Gott wurde als absolute Willkür vorgestellt. So hat schon Durandus die Unfähigkeit der wirklichen Erkenntnis Gottes behauptet[8]. Die natürliche Welt enthält

---

[1] Diese Liebe zeigt sich auch als Liebe zu Jesu, Sichversenken in sein Leben, besonders sein Leiden, aber ebenso als Liebe zu der Jungfrau Maria.

[2] Werner, die nachscotistische Scholastik, 1883. Der Augustinismus in d. Scholastik d. späteren Mittelalters, 1883. Der Endausgang d. mittelalterl. Scholastik, 1887.

[3] Commentar zu den Sentenzen. Lyoner Ausgabe von 1558.

[4] Quodlibeta. 1491. Summa totius Logicae. 1675. Centilogium. Super L. IV Sententiarum Lyon 1495 und eine Reihe politischer Schriften ed. Goldastus T. I, II. Vgl. meine Abhandl.: das Verhältniss von Staat u. Kirche bei Occam. Studien u. Krit. 1885, S. 672. Siebeck, Occam's Erkenntnisslehre, Archiv. f. Geschichte d. Philos. 1897, S. 317 f.

[5] Commentare zu Aristoteles.

[6] Theologia Naturalis und der Auszug aus ihr Dialogi de natura hominis. Hutter, die Religionsphilosophie d. R. v. S. 1851.

[7] Collectorium ex Occamo in L. IV. Sententiarum.

[8] In Sentent. prol. qu. 3 eine cognitio abstractiva De Deo kann nicht der viator

nur Sinnliches und kann uns über Göttliches nicht aufklären, weil sie nur sinnlichen Inhalt hat. So tritt Philosophie und Theologie gänzlich aus einander; zugleich aber wird der praktische Charakter der Theologie[1] betont. Der bedeutendste dieser Scholastiker ist Occam. Auch nach ihm zeigt das natürliche Erkennen nur Erscheinungen sinnlicher Art[2].

---

haben (qu. 1. 2). Höchstens können wir das Sein Gottes auf natürlichem Wege wissen. Impossibile quod per creaturas deveniamus in perfectam Dei cognitionem. Wir wissen von Gott, dass er ist und wie er ist, nur in confusa cognitione, nicht in speciali I, dist. 3, qu. 2. Fol. 18. Unser Verstand abstrahirt nur Allgemeines von den Sinneseindrücken; diese Begriffe aber sind unbestimmt. Dagegen die Wahrheit des Seins ist concret. So kann Gott nach seinem eigenthümlichen Sein nicht erkannt werden. Die Verstandesabstractionen sind ohne die conditiones individuantes I, dist. 3 qu. 5. Fol. 23.

[1] Der Glaube hat sich an die heil. Schrift zu halten. Es ist verdienstlich, zu glauben, weil der Glaube über das Beweisbare hinausgeht. In Sent. Praef. Dabei ist er aber zugleich bereit, sich der kirchlichen Auslegung der Schrift zu unterwerfen. III, dist. 23, 7 N. 12 Fol. 220. Die Richtung geht dahin, nun auch die philosophische Erkenntniss von der Theologie abzuscheiden. Die Theologie ruht auf Glauben. Das Wissen aber ist in seinem Gebiete gewisser als der Glaube in seinem. III, 23, 7. Fol. 220. Die weltliche Wissenschaft wird selbstständig, und so ergiebt sich auch theoretisch ein voller Dualismus.

[2] Die Erkenntnisstheorie des Occam ist nominalistisch. Er hebt auf der Einen Seite hervor, dass alle Realität individuell sei. In sent. I, dist. II, qu. 4. Sufficiunt singularia et ita tales res universales omnino frustra ponuntur. (S.) Scientia realis est de rebus, sed non de rebus universalibus . . . sed scientia est de rebus singularibus (O.). Die Dinge geben natürliche Zeichen in der Seele; diese sind die ersten Gedanken. Sie bezeichnen die Dinge. Nun aber giebt es wieder Zeichen dieser ersten Gedanken in der Seele, das sind die universalia. Für diese Zeichen in der Seele giebt es nun aber wieder Ausdrücke, die willkürliche Symbole sind, die Worte (Logic. I, 12. 15). Intentio, qua intelligo homines, est signum naturale significans hominem, ita naturale sicut gemitus est signum infirmitatis vel doloris. Die individuellen Gedanken sind distincte, die allgemeinen sind confuse. Res singularis est apta nata, movere intellectum ad concipiendam ipsam confuse et ad concipiendam ipsam distincte. Confuse movet Socrates intellectum ad concipiendum hominem et per illum intellectum non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. In sent. I, dist. II, qu. 7. F. Diese Zeichen werden nun im Urtheil verbunden. Die Wissenschaft ist die Verknüpfung von Zeichen der Dinge in uns. Da aber die Wahrnehmung selbst schon das Verhältniss der Eindrücke zugleich beobachtet, so ist auch diese Combination nicht willkürlich. Wenn wir die Eindrücke (Zeichen) oft verbunden finden, so stimmen wir dieser Verknüpfung im Urtheil zu. In sent. prol. qu. 1. Man sieht, dass Occam betont, dass all unser Erkennen auf den ersten und zweiten Gedanken in der Seele und ihren Verknüpfungen beruht, die ihm Zeichen für die Dinge sind. Das führt nun aber dazu, dass am gewissesten die Erkenntniss der eigenen Seelenvorgänge sind, intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujus modi, quae potest homo experiri inesse sibi. In sent. prol. qu. 1. H H. Das führt also zur Schätzung der Psychologie, der Logik, der Sprachwissenschaft. Denn da wir die Worte für die

Die übersinnliche Welt ist ein Wunder, welches mit den Grundsätzen natürlicher Erkenntniss in Widerspruch steht. Ohne besondere Offenbarung kann man über Gott nichts wissen, das Natürliche in der Theologie ist gänzlich beseitigt. Es wird ein Dualismus zwischen weltlicher Wissenschaft und Theologie aufgerichtet, wie zwischen Staat und Kirche. Hierdurch wird nun aber auch die Theologie auf ihr Gebiet beschränkt. In ihr gilt das Wunderbare, das Willkürliche. Gott hätte statt Mensch zu werden auch die Natur eines Esels, Steines, Holzes annehmen können. Die Lehre von der Communicatio der Idiome führt ihn dazu, zu sagen: Christi Kopf sei seine Hand, seine Hand sein Auge[1]. Kurz in der

---

Zeichen bilden, so fällt die Sprachwissenschaft auch ganz in das Gebiet unseres Erkennens, weit mehr als das Erkennen der äusseren Dinge. Wie hoch er sie hält, kann man daraus erkennen, dass er Johann XXII. Vernachlässigung der Philologie vorwirft (Opus nonag. dier. c. 6). Ebenso erkennt Occam die Selbstständigkeit der Rechtswissenschaft an. Denn auch das Recht basirt ihm in letzter Instanz auf der Natur des Menschen, auf der Vernunft. Das jus naturale ist es, auf dem alles Recht ruht. Das positive Recht ruht auf dem natürlichen, insofern das Naturrecht sowohl festsetzt, dass sich Alle an der Gesetzgebung betheiligen, als auch, dass nur das, was dem bonum commune dem Wohle Aller dienlich ist, durch dieselbe festzusetzen ist (Dial. P. III, Tract. II, L. III, c. 6). Er geht auch hier auf die Einzelperson zurück. Nimmt man das Alles zusammen, so ergiebt sich, dass die Wissenschaft eine Reihe Gebiete hat, welche selbstständig sind. Neben diesen natürlichen Erkenntnissen steht für ihn nun aber der Glaube, das übernatürliche Gebiet. Nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive. Sed Deus non potest cognosci intuitive ex puris naturalibus. In Sent. I, Dist. III, qu. 2. F. Sein Positivismus führt ihn hier zur übernatürlichen Offenbarung. Gott schafft in intellectu viatoris habitum fidei, quo inclinatur immediate ad credendum omnes articulos fidei, supposita fide acquisita respectu unius cujusque. In sent. I, dist. III, qu. 8. P.

[1] Cent. theol. concl. 6. 13. Trotz dieses Positivismus, der in letzter Instanz auf der Vorstellung von Gottes Allmachtswillkür basirt, regt sich in ihm aber doch eine Modification des Glaubensbegriffs. Der Glaubensinhalt soll nämlich nicht durch die Auctoritäten der verfassten Kirche endgültig festgestellt werden, denen er keine Unfehlbarkeit zuschreibt. Weder der Papst noch das Concil ist unfehlbar. Letzteres stützt sich auf menschliche Weisheit und Schriftforschung. Dial. P. III, Tr. I, L. III, c. 5. 8. P. I, L. V c. 25. 26. 29. Die Irrthumslosigkeit der Kirche liegt nicht in ihrer Institution, sondern in der gesammten Gemeinschaft der Gläubigen. Dial. P. I, L. V, 29—35. Unfehlbare Auctorität schreibt er der kirchlichen Organisation nicht zu, sondern nur der Schrift und den Canones der Apostel. Dial. P. III, Tr. I, L. III, c. 25. Das Papstthum ist ex ordinatione humana. P. III, Tr. II, L. I, c. 8. Die Verfassung der Kirche ist er bereit auf das jus naturale zurückzuführen. Er geht sogar so weit, zu sagen, dass zur Prüfung und zum Widerspruch auf Grund der Offenbarung der Schrift jeder berechtigt, ja verpflichtet sei gegen Solches, was der Schrift widerstreitet. Man kann auch nicht sagen, dass Occam diese Sätze nur theoretisch aufgestellt habe. Vielmehr das centrale Dogma des Mittelalters, die Auctorität der Kirche

Theologie ist nicht nur wahr, was in der Philosophie falsch ist, sondern in der Theologie gelten die Gesetze nicht, die für alle weltlichen Wissenschaften gelten, und wenn er in der Theologie Widersprüche — besonders auch in der Abendmahlslehre — vorträgt, so schlägt er sie allemal mit dem für die Theologie geltenden Auctoritätsstandpunkt nieder.

Es ist aber doch in der That für die Zukunft von der allergrössten Bedeutung, dass Occam auf diese Weise das Gebiet der Theologie abgrenzt, um auf der anderen Seite der Selbstständigkeit der weltlichen Wissenschaften, der Logik, der Sprachwissenschaft, der Jurisprudenz das Wort zu reden. Ganz dasselbe aber hat er in Bezug auf das Verhältniss

---

hat er grundsätzlich angefochten und den Kirchenbegriff umgeändert. Einmal hat sie nur Spiritualia zur Aufgabe, das regimen fidelium, in quantum revelatione divina instruuntur (Dial. P. III, Tr. II, L. II, c. 4), d. h. verbo praedicationis, lectioni, orationi vacare — von Sacramenten wird hier nicht viel gesagt, wenn er sie auch stehen lässt, c. 19. Sodann ist die Kirche Gemeinschaft der Gläubigen, congregatio fidelium, und diesen Satz macht er consequent in Bezug auf das Recht der Einzelnen in der Kirche geltend, er hat den Verfassungsbau der Kirche als etwas Menschliches betrachtet. Das christliche Volk hat grundsätzlich über die Verfassung zu entscheiden. Die Glaubenssachen gehen Alle an, auch die Simplices Comp. error., c. 8. Octo quaest. I, 16. Dial. I, L. V, 29. Sie dürfen die kirchlichen Auctoritäten kritisiren und haben sich dabei nach der Auctorität der Schrift zu richten. Dial. P. I, L. VI, c. 99. Kurz Occam modificirt den Glaubensbegriff dahin, dass der Glaube Sache des Einzelnen sei, der sich auf die Auctorität der Schrift zu stützen hat; aber der Glaube bleibt supernatural eingegossener Auctoritätsglaube des Einzelnen. Von da aus modificirt er den Kirchenbegriff; aber in den übrigen Dogmen bleibt er bei der römischen Lehre stehen. Gerade dies ist indess sehr lehrreich. In Bezug auf das theologische Gebiet hat er kein inhaltliches Princip, sondern nur das der formalen Auctorität der Offenbarung. Sofern dieses nun seiner ganzen Stellung nach im Einzelnen zur Geltung kommt, hat der Einzelne sich der Auctorität zu unterwerfen, ist er durch die fides infusa bestimmt. Aber er ist nicht von der Auctorität der Kirche, sondern der Schrift abhängig. Die Religion in den Einzelnen zu verlegen, dazu bestimmte ihn theils sein Nominalismus, der die Individuen bevorzugt, theils sein Mönchthum, theils seine Vorliebe für die inneren Erfahrungen, für das psychologische Gebiet. Diese Erfahrung ist für ihn aber die fides infusa, die supernatural eingegossen ist, also auctoritativer Glaube an die überkommenen Lehren, wie sie die Schrift und die Canones der Apostel enthalten und wie sie der Hauptsache nach die Kirche besitzt. Die Schrift als kritisches Princip anzuwenden ist er nicht weiter im Stande, als sein Begriff der Theologie es ihm ermöglicht, der das theologische Gebiet begrenzt, vom Weltlichen ablöst und den Glauben dem Einzelnen zuschreibt, eben darum auch den Kirchenbegriff nach Aufgabe und Verfassung begrenzt. Aber das übrige Materiale des Glaubens bleibt dadurch unberührt. Er hat kein Princip, um es zu bestimmen. Da ist er positivistisch. Der Inhalt des Glaubens ist das supernaturale Dogma. Nach dieser Seite ergänzen ihn Andere, die auf das inhaltliche Princip des Christenthums sich richten, die Mystiker, Wessel u. A.

von Kirche und Staat vertreten[1]. Er hat auch dem Staat seine Selbstständigkeit gegenüber der Kirche gewahrt. Er hat ferner den römischen Kirchenbegriff von seinem Nominalismus aus umgestaltet. Nicht das Ganze ist vor dem Einzelnen, sondern die Kirche ist ihm Gemeinschaft aller Christen. Die Kirche hat die spiritalia zu pflegen. Da die Frömmigkeit aber das Interesse eines jeden Einzelnen ist, so besteht die Kirche aus der Gemeinschaft der Frommen, und das christliche Volk hat sich zu organisiren. Die Unfehlbarkeit der Kirche, die er anerkennt, ist ihm nicht durch die kirchliche Institution garantirt, sondern durch diejenigen Personen, welche in ihr nicht irren; und den kirchlichen Auctoritäten gegenüber macht er oft die Auctorität der heiligen Schrift geltend. Kurz in der Einschränkung der Theologie auf ihr Gebiet, in dem neuen Kirchenbegriff, in der Betonung der Einzelperson, in der Anerkennung der Selbstständigkeit des Staates und der weltlichen Wissenschaften ist Occam über die mittelalterliche Weltanschauung hinausgegangen. Man sieht, dass die Scholastik noch in ihrer Verfallsperiode zu der Neugestaltung der Zukunft ihren Beitrag gab. Neben einem übertriebenen Dualismus, der Annahme einer doppelten Wahrheit, einem extravaganten Supernaturalismus und Positivismus, der zu einer Auflösung der Theologie als Wissenschaft und zur Gleichgültigkeit gegen den Inhalt als Lehre, sowie zu der Casuistik und dem Probabilismus in der Ethik führte, vertritt er neue, für die Zukunft werthvolle Gedanken. Die Theologie musste freilich mit dem übertriebenen Nominalismus und Positivismus immer mehr einschrumpfen. Aus dem supernaturalen Interesse heraus, das sich auf das über alle Vernunft hinausgehende Uebernatürliche berief, wurde gesagt, das Gegentheil hätte gerade so gut sein können, wenn Gott gewollt hätte. Da ist Skepsis, blosse Wahrscheinlichkeit oder Positivismus die nothwendige Folge. Das hängt mit der Steigerung des Supranaturalismus auf das engste zusammen. Die Scholastik hatte von Anfang das gegebene Dogma zu vertheidigen, als wahr zu erweisen. Dafür war die Voraussetzung die Erkennbarkeit, also im gewissen Sinn, die Rationalität seines Inhalts. Je mehr dieser übervernünftig wurde und in diesem Sinn geoffenbart, um so mehr musste die Auctorität die Rationalität verdrängen; das galt ebenso für das Dogma wie für das sittliche Gebiet. Da man die Wahrheit oder Tüchtigkeit des Inhalts nicht mehr erkannte, musste inhaltlich Skepsis und Casuistik eintreten.

[1] Vgl. meine Abhandlung: über Occam a. a. O.

Der Jesuitismus hat diese Richtung auf die Spitze getrieben. Der Probabilismus ist in beiden Gebieten die Folge des absoluten Auctoritätsprincips, weil dieses gegen den Inhalt gleichgiltig ist, seine Wahrheit als Wahrheit nicht erkannt werden kann. Andererseits ist diese Skepsis nur möglich, weil man noch nach Wahrheit fragt, weil die Subjectivität sich mächtig herausgebildet hat. Das Gesetz der Kirche hat die Persönlichkeit gesteigert. Diese sucht sich zunächst im weltlichen Gebiet zu entschädigen. Derselbe Occam löst die weltlichen Wissenschaften von der Kirche los und fordert für den Staat Selbstständigkeit. Im Gebiet der Religion selbst aber konnte der Zwiespalt zwischen Skepsis und Auctorität nur gehoben werden, wenn es eine die Persönlichkeit befriedigende Art der Frömmigkeit gab. Diesen Weg schlug die germanische Mystik ein, während Occam noch dabei blieb, energisch auf das formale Recht der Subjektivität hinzuweisen. So endet die Scholastik in theoretischem und ethischem Probabilismus für die Theologie; und da man den Sinn für das, was wichtig sei und was nicht, verlor, weil nur die formelle Auctorität in der Theologie galt und man auf eine zusammenhängende theologische Erkenntniss nicht mehr Werth legte, so verlor sich die Scholastik vielfach in leerem Formalismus und Quisquilien, während in Bezug auf die wichtigsten Fragen der Theologie gesagt wurde, das gerade Gegentheil könne ebenso gut wahr sein. Theologisch hing diese Stellung damit zusammen, dass, ganz dem supernaturalen Standpunkt gemäss, die willkürliche, unergründliche Allmacht als die höchste Eigenschaft Gottes betrachtet wurde. So war es denn nur natürlich, dass Raymund v. Sabunde[1] nicht mehr durchdrang, wenn er der natürlichen Vernunft in Anknüpfung insbesondere an Anselm mehr zutraute, die Erkenntniss als die Basis des Glaubens[2] betrachtete und den Gedanken aufrecht erhielt, dass die Erkenntniss Gottes gleichmässig aus der Natur und der Bibel gewonnen werden könne, dass Bibel und Vernunft sich nicht widersprechen, und diesen Gedanken in der theologischen Lehre durchführte, deren Vernünftigkeit er zu erweisen suchte. Mit dieser Ueberzeugung verband er die praktische Tendenz, dass der Mensch mit

---

[1] Die übrigen in der Scholastik vorhandenen Richtungen, die Fortsetzungen des Thomismus, Scotismus, Averroismus verfolge ich hier nicht weiter. Sie haben nichts Wesentliches für die Entwicklung geleistet. Vgl. über sie die oben angeführten Schriften von Werner u. Renan, Averroes et l'Averroisme.

[2] Theol. nat. prol. Haec scientia confirmat sacram scripturam et per eam homo credit firmiter sacrae scripturae et ideo praecedit sacrae scripturae quoad nos.

Gott auf freie Weise durch die Liebe auf das festeste verbunden wird[1]. Die Mystik dieses Zeitalters ist theils vertreten durch Gerson, † 1429[2], vor Allem aber tritt die Germanische Mystik[3] jetzt auf den Schauplatz, Meister Eckardt † 1327, Tauler † 1361, Suso † 1365, Ruysbroek † 1381, Thomas a Kempis, die deutsche Theologie. Gerson neigte wie sein Lehrer Peter d' Ailli[4] dem Occam'schen Nominalismus[5] zu, knüpft aber im Uebrigen an die psychologisch-praktische Denkweise der Victoriner an und opponirt der gelehrten Scholastik. Die theologia speculativa hat es mit psychologischen Untersuchungen in Bezug auf den mystischen Zustand des Geistes zu thun, die theologia mystica practica hat es mit den Mitteln zur Contemplation zu thun. Ueber die gelehrte Scholastik stellt er die Frömmigkeit des Volkes[6] und die innere Beschauung, durch die sich der Clerus auszeichnen soll. Das hindert ihn freilich nicht, doch den Werth des wissenschaftlichen Erkennens zu beachten. Von der mit libido verbundenen cogitatio der

[1] Amor convertit amantem in rem primo amatam. Theol. nat. Titul. 130. Amor licet mutet voluntatem in rem amatam, tamen amor semper permanet liberalis amor et semper remanet in sua natura et voluntas semper remanet voluntas nec destructur cum mutatur. Tit. 131. 66. vgl. Tit. 134. 144.

[2] De perfectione cordis, Tractatus de elucidatione scholastica theologiae mysticae. Centilogium de conceptionibus, de modis significandi. Schwab, Johann Gerson 1859. Chr. Schmidt, essai sur Jean Gerson 1839. Engelhardt, de Gersonio mystico, 1823.

[3] Vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, 2 Bde; 1841. 42. Preger, Geschichte der deutschen Mystik, 3 Bde. Boehringer, die deutschen Mystiker, 1855. Martensen, Meister Eckart, 1842. Lasson, Meister Eckart, 1868. Denifle, Archiv für Litteratur u. Kirchengeschichte des Mittelalters, II, 417 f. Tauler's Bekehrung, 1879. Das geistliche Leben, 1880. Seeberg, ein Kampf um jenseitiges Leben, 1889. Vgl. über Mystik die instructiven Bemerkungen in dem Briefwechsel von Dorner und Martensen, I, S: 10—20, 55, 61. Kolde, die deutsche Augustinercongregation und Staupitz 1879. Ludwig Keller, Johann v. Staupitz u. die Anfänge der Reformation, 1888. Die Reformation u. die älteren Reformparteien, 1883.

[4] Vgl. Tschackert, Peter d'Ailli, 1877.

[5] Den Huss u. Hieronymus hat er mit auch wegen ihres Realismus verurtheilt. Nur darf man dabei andererseits nicht übersehen, dass er selbst im Interesse seiner Mystik dem Realismus so weit als möglich entgegen zu kommen sucht. Er hat deshalb eine Abhandlung geschrieben, de concordia metaphysicae cum logica. Er will nicht die universalia als Realitäten ausser Gott, aber er will sie im göttlichen Verstande festhalten, wenn auch mehr virtuell in der Einheit des göttlichen Denkens. Ausg. d. Werke v. Gerson v. Du Pin 1706. Rationes causarum non sunt formaliter in Deo sed supereminenter conc. met. c. log. p. 825.

[6] Seine Mystik knüpft er deshalb an den apex mentis, die Synderesis an. In dem Gedanken, dass die Mystik auch volksmässig sein könne, unterscheidet er sich von Bonaventura, den er sonst am höchsten unter den Theologen stellt. Cfr. de elucid. schol. myst. theol. consid. 8. 9.

sinnlichen Dinge soll man sich durch mit devotio verbundene meditatio hindurch zu der mit dilectio ecstativa und anagogica verbundenen contemplatio Gottes erheben, zu einer experimentalis Dei perceptio. Aber er unterscheidet sich von der areopagitischen Mystik dadurch, dass er den substanziellen Unterschied des Menschen von Gott nicht fahren lässt[1], sondern die Vereinigung mit Gott mit der Selbstbehauptung des Individuums zu verbinden sucht. Die Sorge für das eigene Heil der Seele, für die Seligkeit, das Interesse der Subjectivität mit Einem Worte wird auch von seiner Mystik gewahrt. Er wollte eine Theologie, die nicht bloss theoretisch, sondern auch praktisch werthvoll sei, nicht bloss den Verstand sondern auch die praktischen Interessen, die vis affectiva befriedigen und einen populären Charakter tragen sollte. Eben hierin war eine gesunde Reaktion gegen die Scholastik[2]. Deshalb forderte er auch von den Geistlichen, dass sie volksthümlich und ohne scholastische Spitzfindigkeit reden sollten. Auch seine kirchenreformatorischen Gedanken bewegen sich in der Richtung auf die Innerlichkeit; sein Kirchenbegriff weist demgemäss auch auf die geistige Kirche hin, der alle angehören, die wahre Christen sind, und unterscheidet diese von der erscheinenden Kirche; insbesondere ist der Papst wie jeder Andere dem Gesetze Gottes unterworfen, ein sündiger Mensch. Nicht das Amt des Papstes macht den Menschen heilig, sondern der Mensch heiligt den Platz, den er einnimmt. Freilich hat er doch seine Reformversuche in sehr mässigen

---

[1] Das hat er auch gegen Ruysbroek geltend gemacht, der ihm in seiner Mystik die Grenze zwischen Gott und dem Menschen nicht zu wahren scheint. Schon sein nominalistisches Interesse an dem Individuum musste ihn hiezu bestimmen. De monte contemplationis 26. Aliquis vitae contemplatione sibi ipsi proficit multo plus atque divinius placetque amplius Deo, quam per vitam activam . . . nihil enim post Deum a me plus diligendum quam egomet et plus etiam quam totum residuum mundi.

[2] Er hat einen tractatus De elucidatione scholastica mysticae theologiae geschrieben, und wollte die Scholastik mit der Mystik in Einklang bringen, consid. 10. 11. aber doch so, dass er dabei der inneren Erfahrung der Seele am meisten vertraut. Es soll zwar mit dem amor cognitio verbunden sein, aber er meint doch: Si philosophia dicatur scientia omnis procedens ex experientiis, mystica theologia vere erit philosophia eruditique in ea, quomodolibet aliunde idotae sint, philosophi recta ratione nominantur. De myst. theol. specul. 3. Die mystische Theologie heisst eine Conjunctio amorosa dilecti cum dilecto, quod exsuperat omnem sensum, de elucid. schol. myst. theol. 6. Er redet auch von einem raptus, in dem die niederen Thätigkeiten cessant oder so geschwächt sind, dass sie diese fortis actuatio et vehemens in superiori potentia nicht hindern, myst. theol. spec. cons. 36. Freilich will er dabei doch Besonnenheit und deshalb doch die Philosophie, eine gemässigte Scholastik. Er hat eine Schrift de distinctione verarum visionum a falsis geschrieben.

Grenzen gehalten. Er hat die Verfassungsfrage zu Gunsten des Concils entschieden. Aber die Kirche bleibt ihm unfehlbar und sie hat auch das alleinige Recht, die Schrift authentisch zu erklären, und er bleibt trotz aller Mystik doch selbst dabei stehen, dass man die Priester in der Kirche brauche, dass es besser sei unenthaltsame Priester zu haben als gar keine, wenn man zwischen beiden Uebeln wählen müsse.

Viel radicaler und principieller gerichtet ist die germanische Mystik. In ihr macht sich mit ursprünglicher Gewalt und Unmittelbarkeit die Einheit Gottes und des Menschen geltend, zunächst bei Eckart, der nicht erst lange Auseinandersetzungen über die mystische Methode macht, über Stufen der Contemplation, wo die Mystik doch immer noch nicht zu der vollen Kraft und Unmittelbarkeit gekommen ist. Hier tritt die mystische Einheit mit Gott in unmittelbarer Kraft hervor, als etwas dem Menschen natürliches, nicht als erst eingegossenene Gnade, und zwar bei ihm zunächst mehr substanziell; Gott und Mensch werden als von Natur eins vorgestellt und es kommt nur darauf an, diese substanzielle Einheit auch wirklich erfahrend zu erleben. „Mein Auge ist Dein Auge[1].“ Man hat

---

[1] Gerade das ist das Charakteristische, dass er die Einheit Gottes und des Menschen unmittelbar setzt. „Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Wesen und mit seiner Gottheit, und er ist doch nicht in der Seele. Das Widerspielen der Seele, das ist in Gott.“ Pfeiffersche Ausg. S. 180. „Das Auge, da inne ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, da inne mich Gott sieht. Mein Auge und Gottes Auge, das ist Ein Auge und Ein Gesicht und ein Erkennen und eine Liebe.“ 312. Er redet in seiner späteren Zeit von dem Funken der Seele. „Das ist ein Bild göttlicher Natur und ist allewege geneigt zum Guten . . . auch in der Hölle . . . es heisst Synderesis, ist ein Widerbiss wider das, was nicht lauter ist, locket zum Guten und ist ohne Mittel gedrückt in die Seele.“ S. 114. In diesem Sinne sagt er auch: „Der Grund Gottes und der Grund der Seele sind Ein Wesen,“ 467. Die Seele ist ein ausfliessender Fluss der ewigen Gottheit, und in sie gedrückt ist das Bild der Dreifaltigkeit, 581. Darum ist auch seine Meinung, dass „wäre Adam nicht gefallen, dennoch wäre Christus Mensch geworden von der ausfliessenden Minne,“ 591. Aber diese Menschwerdung ist allgemein. „Der Vater gebiert mich, seinen Sohn, er gebiert seinen Sohn ohn Unterlass.“ „Gott ist nicht allein Mensch geworden, er hat menschliche Natur angenommen.“ „Gott ist Mensch geworden, dass ich Gott würde.“ „Die grösste Einung, die Christus besessen hat mit dem Vater, ist mir möglich zu gewinnen, wenn ich könnte ablegen, das da ist von diesem oder von dem und könnte annehmen die Menschheit.“ „Der Vater gebiert seinen Sohn in dem Gerechten . . . der Vater ruhet nicht, es sei denn, dass der Sohn immer geboren werde, und er jaget und treibt mich allezeit, dass ich ihm den Sohn gebäre.“ Vgl. die Stellen bei Martensen a. a. O. S. 17 f. „Wie Du liebst, so bist Du. Liebst Du die Erde, so bist Du irdisch; liebst Du Gott, so bist Du göttlich. Wenn ich denn Gott lieb habe, werde ich Gott? Das sprech ich nicht, sondern ich weise Euch zur

diese Mystik Ekarts pantheistisch genannt. Aber mit solchen Schlagworten ist sehr wenig gethan. Es bricht doch in ihm mit originaler Kraft gegenüber den künstlichen Wegen der Scholastik die Einheit Gottes und des Menschen hervor und zwar in concentrirter Gestalt als Einheit von Anschauung und Wissen als das Alles beherrschende Princip, das durch die verschlungenen Wege systematischen Denkens namentlich in der scholastischen Methode eher verdeckt als offenbar wird. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn noch ein Hegel in seiner Religionsphilosophie an Ekart anknüpft.

Freilich ist bei ihm und seinen Nachfolgern das Aufgeben des Egoismus noch nicht genügend von dem Aufgeben der Egoität unterschieden. Diese Mystiker reden oft von der Wüste, der Leere, in die man sich versenken soll; es ist darin der Zug zu substanzieller Vereinigung mit Gott, den Gerson tadelt. Aber in ihrem weiteren Fortschritt hat die germanische Mystik das Recht der Subjektivität stärker hervorgehoben, aber nicht mehr in der Form des seligen Gottesgenusses sondern in ethischer Form, sofern die Sünde als Trennung von Gott[1] und die mit der mystischen Einheit mit Gott verbundene Nachfolge Christi hervorgehoben wird. Und zwar ist es nicht mehr nur die Nachfolge des armen Lebens Jesu, wie sie ein Franz v. Assisi empfahl, sondern es ist das persönliche Moment weit stärker hervorgekehrt und das positiv ethische Moment, wenn in dem Dienste des Nächsten die Nachfolge Jesu gefunden wird. Besonders Tauler und die deutsche Theologie trägt diesen Charakter, die zwischen Gott in sich und dem wirkenden Gott unterscheidet. Wenn Gott in einer Seele wirkt, so ist er eben in ihr als wirkender, nicht bloss substanziell und so ist gerade in dieser Gottinnigkeit der Antrieb für die ethische Bethätigung im Dienste des Nächsten gegeben[2].

Diese Mystik ist nicht blos ein Gegengewicht gegen die Scholastik, das sie ergänzt; nein, es ist in ihr der principielle Versuch, in den Tiefen des Bewusstseins den scholastischen Dualismus zu vernichten, indem in dem Bewusstsein des Menschen die Einheit Gottes und des Menschen zu

---

Schrift, wo Gott spricht: Ihr seid Götter und Kinder des Höchsten." „Viele gelehrte Leute mögen nicht leiden, dass man die Seele so nahe ins göttliche Leben setzt . . . Das ist davon, dass sie den Adel der Seele aufs allerhöchste nicht erkennen; denn erkennten sie den Adel der Seele aufs allerhöchste, dann wüssten sie nicht, wo sie Unterschied finden sollten zwischen ihr und Gott."

[1] Dem Menschen ist nicht seine Verdammniss leid, das ist gerecht, sondern seine Schuld und Bosheit, denn das ist Unrecht. Deutsche Theol. c. 11, 1.

[2] Vgl. Tauler, Predigten, Fol. 117rf. Baseler Ausgabe 1521. Deutsche Theologie, cap. 31. 32.

Stande kommt, ohne dass Gott nur objectiv angeschaut wird, oder nur Mittel für die Seligkeit des Gottgeniessenden Subjectes wird, aber auch ohne dass diese Einheit erst durch supernaturale eingegossene Qualitäten zu Stande kommt, oder dass das Subject in Gott untergeht — wenn als alter Rest auch hier die Ekstase nicht immer fehlt — sondern so dass Gott in wirkender Weise in der Seele[1] ist, wie er überhaupt sein Wirken in der concreten Welt hat und von dem Menschen auch Wirken in der Welt nach Christi Vorbild verlangt, ja durch das Einwohnen in der Seele zu solchem Wirken den Anstoss giebt[2]. Durch diese unmittelbare Vereinigung der Mystik mit dem ethischen Interesse ist das Naturhafte der Mystik zurückgedrängt und zugleich der Dualismus beseitigt. Die Gnade ist hier in dem natürlichen Grundverhältnisse Gottes und des Menschen begründet und dieses ist zugleich ethisch bestimmt, weil es Gott, wie dem Menschen natürlich ist, zu wirken[3]. Die Creatur ist nicht Gott widerwärtig; er ist gegen keine Creatur, sondern nur gegen den Ungehorsam. Durch die Ethik hat diese Mystik einen positiven Zug erhalten und ist die Vorläuferin der reformatorischen Auffassung des Christenthums geworden. Es ist Christus Vorbild, aber auch Princip; wir sollen auch vergottet werden, wie er; es wird angeknüpft an das

---

[1] Und zwar wird hier Erkennen und Liebe zusammengenommen. „Jegliche Liebe muss von einem Licht, Erkenntniss gelehrt sein. Nur das wahre Licht macht wahre Liebe, 42, 2. Aber ebenso ist „Wissen u. Erkenntniss ohne Liebe nichts werth", 41, 5. 6.

[2] „Alles in Einem als Eines, und Eines in Allem als Alles, und Eines und alles Gut wird geliebt durch das Eine, und in der Einen, und dem Einen zu lieb, von der Liebe, die man zu dem Einen hat. Und was in dem vergotteten Menschen geschieht in thuender oder leidender Weise, geschieht in diesem Licht und in dieser Liebe." 43, 1, 2. Statt vieler Werke handeln aus Einem einheitlichen Princip.

[3] Die deutsche Theologie unterscheidet „Gott als Gottheit" u. „Gott als Gott"; dem Letzteren gehöret zu, dass er sich selbst eröffne, bekenne, liebe; aber immer noch als ein „Wesen", nicht ein Wirken. Das ist „die Offenbarung Gottes im Unterschied der Personen", d. h. in der Trinität. Davon aber unterscheidet sie Gottes Wirken, c. 31. Als Werk in „wirkender Weise" muss das Erleuchten und Erkennen in den Creaturen geschehen, c. 32, 2. „Gott liebt nicht sich als sich selber, Ichheit ist von Gott geschieden, sondern als gut", c. 32, und darum liebt er alle Dinge und will allen Menschen wohl, c. 33. „Alle Creatur ist darum auch gänzlich gut", 36. Sünde ist Widerwilligkeit gegen Gott. Nicht das endliche Sein ist böse, schon weil es endlich ist. Das „Gewissen ist, dass man erkennt, dass der Mensch abgekehrt ist von Gott mit seinem Willen und dass dies des Menschen Schuld ist," c. 40, 7. Askese will sie nicht. „Man kann dem Leiden entfliehen ohne Sünde, 46, 3. Man muss nur Alles lieb haben in Einem, nicht für sich, sondern in Gott, in dem Alles Eins ist," 46, 4.

Ideal der griechischen Väter, aber nicht nur in theoretischer sondern zugleich in praktischer Form; auch kommt das Subject hier mehr zu seinem Recht, aber nicht die subjective Willkür oder das geniessende Subject, sondern das in der Gottinnigkeit ethisch bestimmte universell gerichtete Subject. Dieser positive Charakter ist ermöglicht, wenn wir auf Gottes Seite sehen, durch den Unterschied von Gott als Gottheit in sich und Gott, der sich offenbaren, mittheilen will, dem wirkenden Gott; Gott ist in den Creaturen wirkender Weise als Liebe und Licht. Gegenüber der Heilsungewissheit und dem kühl reflectirenden Charakter der scholastischen Methode wird hier im Centrum des Menschen die ethisch bestimmte Gottinnigkeit[1] aufgebaut. Freilich bleibt es noch überwiegend bei dieser Concentration; die Consequenzen dieses Princips werden noch nicht gezogen; auch theilt diese Mystik den unhistorischen Zug der Scholastik. Alles tritt mehr sub specie aeternitatis ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Entwickelung auf. Auch ist das bezeichnete Princip nirgends ohne Schwankungen durchgeführt, da sie doch nicht selten dem negativen Charakter mittelalterlicher Frömmigkeit gemäss dazu hinneigen, das Weltliche und Persönliche dem Göttlichen gegenüber zu kurz kommen zu lassen[2]. Aber doch hat die Mystik des Mittelalters in der germani-

---

[1] Alle Werke Gottes, auch er selbst mit seiner Güte, macht mich nicht selig, sofern es ausser mir ist und geschieht, sondern so viel es in mir ist und geschieht, und erkennt und geliebt, empfunden und geschmeckt wird. Deutsche Theol. c. 9. Aber ein erleuchteter Mensch begehrt aller Menschen Seligkeit, c. 10. Diese Frömmigkeit ist nicht gesetzlich. „Man braucht Nichts ihnen zu gebieten," sie wollen auch Nichts verdienen. Denn was man „mit der Creaturen Hülfe bekommen kann, das haben sie bereits vorher", c. 30. Sie handeln aus der seligen Gottesgemeinschaft heraus, c. 32, 4, c. 6. „Das Beste soll das Liebste sein . . . und dasselbe um keiner andern Ursache willen, denn dass es das Beste und Edelste ist." Diese Frömmigkeit trägt einen ethisch-rationalen Charakter. „Wo Wahrheit wirken und wollen soll und will, so ist ihr Wollen, Begierde und Werke um keiner andern Ursache, denn dass die Wahrheit erkannt und offenbar werde." c. 26, 6. Wenn Christus spricht, man soll alle Dinge lassen und verlieren, das soll man nicht verstehen, dass der Mensch Nichts zu thun habe, c. 27. Man soll innerlich in der Einigung stehen unbeweglich, während der äussere Mensch soll „bereit und gehorsam sein zu Allem, was geschehen muss in leidender und thuender Weise". Alle Ordnung, Frömmigkeit, Gleichheit, Billigkeit, Redlichkeit und Wahrheit und was allen Tugenden zugehört, das muss da sein." c. 28. c. 30. Die freie Liebe wird der Lohnsucht entgegengesetzt, c. 38, 3. 39, 2. 42, 8.

[2] Vgl. z. B. Deutsche Theologie, cap. 1: In welcher Creatur das Vollkommene erkannt werden soll, daselbst muss Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit verloren und zu nichte werden, und da die Creatur ausgehet, soll Gott eingehen, cap. 8. Soll die Seele dahin kommen, so muss sie lauter und bloss sein von allen

schen Mystik ihre höchste Höhe erstiegen und enthält neben den neuen Elementen, die auch die verfallende Scholastik, besonders Occam noch erarbeitete (S. o. S. 335f.), die Grundlage neuer Entwickelungen.

Neben der Scholastik und Mystik stehen noch die sogenannten Reformatoren vor der Reformation, die zum Theil mit der Kirche in Streit lagen, zum Theil von der Kirche unangefochten und hochgeehrt diejenigen Seiten des Dogmas herauskehrten, welche für eine neue Auffassung des Christenthums von wesentlicher Bedeutung waren, ein Zeichen dafür, dass die mittelalterliche Kirche doch einen universalen Charakter auch in dem Sinne trug, dass sie noch nicht auf volle Einförmigkeit der Lehre drang und in sich die Kräfte barg, aus denen eine neue Auffassung des Christenthums erstehen konnte.

In Opposition zu der Kirche stehen die Waldenser in Italien und Frankreich[1], die schon um die Mitte des zwölften Jahrhunderts aufgetreten waren, die gegen die Verweltlichung der Kirche opponirten und gegenüber der wuchernden Tradition auf die Schrift zurückgingen, der Anbetung der Heiligen, des Crucifixes, der Hostie sich widersetzten und einen ernsten ethischen Charakter zeigten, den sie auch in ihrer apostolischen Verfassung mit ihren Stufen der Verheiratheten, Enthaltsamen und Vollkommenen, wenn auch in übertriebener Weise, bethätigten. Ebenso stützte in England Wiclif[2] seine Opposition auf die Schrift[3], der er die entscheidende Auctorität beilegte, die nicht nach der kirchlichen Tradition zu erklären sei, sondern mit Hülfe des heiligen Geistes nach dem einfachen Wortsinn, der mit der Hülfe grammatischer Erklärung

---

Bildern und abgeschieden von allen Creaturen und zuvörderst von ihr selber. Noch viel stärker tritt dies bei anderen Mystikern, wie z. B. Ruysbroek und Suso hervor.

[1] Vgl. Geschichte der Waldenser von Bender, 1850. Herzog, die romanischen Waldenser, 1850. Keller, die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen, 1886.

[2] Vgl. Lechler, Johann v. Wiclif, 1873, 2 Bde. Buddensieg, Johann Wiclif, 1885. Loserth, Hus u. Wiclif, 1884.

[3] Vgl. Lechler I, 471 f., wo auch die betreffenden Stellen aus seiner Abhandlung de veritate s. scripturae ausgezogen sind (des 6. Buches seiner Summa). Uebrigens ist nicht zu leugnen, dass die „unendliche Auctorität der Schrift" von Gesetzlichkeit nicht frei ist, dass er sie als das Gesetz Gottes betrachtet, dem man ad literam zu folgen hat. Er nennt die Schrift die Carta a Deo scripta et nobis donata, sie ist carta des Gottesreichs mit Anspielung auf die magna carta. Omne privilegium ecclesiae est in scriptura sacra. Omnis veritas est in scriptura s. De ecclesia c. 8, S. 173. Opus evang. ed Loserth 1896, S. 39. III, c. 10. Non debet esse lex aliqua nisi lex domini Jesu Christi. Reliquae terrenae consuetudines sunt admittendae de quanto hac lege regulantur. De dominio divino c. 15, S. 128. 129. ed. Poole 1890.

zu gewinnen sei; deshalb übersetzte er sie auch in das Englische, um sie dem Volke zugänglich zu machen. Er erneuerte an Bradwardina anknüpfend die Prädestinationslehre[1]; die Sünde ist ihm non ens, defectus aber zugleich[2] als Mittel zum Zwecke, zum Guten geordnet. Aus der Gesinnung, die Gott nicht will, geht Solches hervor, was Gott will. Die Erlösung wird natürlich hier auf Christus zurückgeführt, den einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, so dass alle Vermittelung von Heiligen ausgeschlossen ist, da der Glaube nur eine Gabe Gottes ist. Daher zeigt sich der Glaube auch vor Allem in Demuth. Der persönliche Charakter des Christenthums macht sich in seinem Begriff von der Kirche als der Gemeinschaft der Prädestinirten geltend[3] und gegen die Trans-

[1] Die Prädestinationslehre Wiclifs will Gott zur Quelle aller Gnade machen, aber dem Menschen die Möglichkeit lassen, die Gnade zurückzuweisen. Seine Rechtfertigungslehre definirt die Rechtfertigung fieri de impio justum. Sie kommt zu Stande durch einen dreifachen göttlichen Willen, den er gratia increata nennt, den Willen, durch den er den Bösen vom Bösen abwenden will, durch den er ihn zum Guten hinwenden will, durch den er den Menschen beim Guten erhalten will. Diesem dreifachen Willen entspricht eine dreifache gratia creata oder infusa, die möglich ist, wenn der Mensch nicht die gratia repellit. Die erste gratia infusa ist die Abwendung vom Bösen, verbunden mit peccatorum remissio, die zweite die gratia infusa, die Zuwendung des Willens zum Guten, gratia gratificans, sie ist posterior causatione quam peccati remissio, die dritte ist die bewahrende Gnade. Mit der Gnade der Rechtfertigung ist ein meritum nicht e condigno, aber e congruo möglich, das aber immer auf der göttlichen Gnade ruht. Vgl. Trialogus 152 f. De dominio divino ed. Poole 1890. L. III, c. 4. 5, S. 227. 235 f. 246. Wiclif fasst also unter der Rechtfertigung Sündenvergebung und Gerechtmachung zusammen, redet auch von Verdienst, wenigstens e congruo. In seinem Unterschied von gratia increata und creata und der Annahme des Verdienstes liegt doch noch ein gewisses Aussereinander von Gott und Mensch. Dem Menschen wird eine Qualität eingegossen, wenn er nicht Widerstand leistet. Gottes dreifacher Wille hat im Menschen ein dreifaches Resultat. Eine wirkliche Vereinigung von Gott und Mensch ist noch nicht erreicht. Die gratia giebt Busse, Sündenvergebung und die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung. Nur tritt allerdings die Vermittelung der Kirche zurück. Insofern ist doch das Verhältniss von Gott und Mensch unmittelbarer als in der katholischen Lehre. Vgl. seine Schrift de ecclesia. Er schliesst sich an Grosseteste an, den er vielfach citirt. Vgl. über letzteren Lechler, Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, 1867.

[2] De divino dominio I c. 14—19, S. 120. Omnis effectus in quantum hujusmodi placet Deo secundum esse primum, quamvis secundum deesse sibi displiceat . . . omne peccatum moris dictum formaliter secundum deesse non placet Deo, sic quod propter defectum suae entitatis nec habet Deus volitionem nec nolitionem defectus hujusmodi. Sed quoad profectus, qui ex Dei ordinantia inde proveniunt, dicuntur a Deo volita S. 120. Uebrigens ist die Sünde ihm doch zugleich superbia, Trial. III, c. 25, aber superbia, die ein Hinwenden zum Nichts, also defectus ist, wie bei Augustin.

[3] Wiclif hat eine besondere Schrift über die Kirche geschrieben, herausgegeben

substantiationslehre[1] richtete er seine Angriffe, indem er wahres Brot, nicht blos Accidenzien, im Abendmahl annahm. Das Interesse war ihm dabei das des Glaubens, da nur die Gläubigen Christi Leib empfangen sollten, und die Opposition gegen den Anspruch der Priester, durch die

v. Loserth 1886. Da setzt er hauptsächlich in den 6 ersten Capiteln den Begriff der Kirche auseinander. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Prädestinirten, und ausser dieser Kirche ist kein Heil, deren Haupt Christus ist. Dagegen gehört nicht zur Seligkeit die Abhängigkeit vom Papst. Der Papst ist nicht das Haupt der ganzen Kirche, sondern nur der ecclesia militans, und auch das nur, wenn er Christi Befehlen gehorcht. Hier kommt also seine Stellung zu der h. Schrift in Betracht, auf Grund deren Kritik geübt werden kann, daher jeder Christ die Bibel kennen muss, opus evang. ed. Loserth 1896, III, 10, S. 38. 39. Ebenso hat jeder Christ unmittelbaren Zugang zu Gott und ist nicht an die priesterliche Vermittelung gebunden, auch nicht an das Gebet der Heiligen, das vielmehr wirksamer sein könnte, wenn wir ihren Cult unterliessen und Christus mehr liebten. De ecclesia c. 2, S. 44 f.; c. 4, S. 89. Quidam sunt in ecclesia nomine et re, ut obedientes catholici, quidam nec re nec nomine ut pagani, quidam nomine tantum ut hypocritae et quidam re, licet videantur nomine esse foris, ut praedestinati, quos satrapae videntur in facie ecclesiae condemnare. Er unterscheidet in ecclesia esse und de ecclesia (S. 62) esse. Wer die fides informis hat, ist noch nicht fidelis und pars ecclesiae, S. 63. Nur die den Sponsus ecclesiae imitant sind Glieder der Kirche, d. h. der Gemeinschaft der Prädestinirten. S. 67. Wer glaubt, der credendo filium inhaeret sibi finaliter per amorem, S. 64. Am Schluss der Schrift (S. 583 f.) spricht er sich über die Indulgenzen aus und sagt: Nemo si non Deus dat tales indulgentias, qui non dat nisi suis, quos prius sic habilitat, d. h. disponirt per gratiam. Jeder empfängt sie tanto copiosius, quanto fuerit habilior quoad Deum. Keine Indulgenz des Bischofs nützt dem Menschen, nisi de quanto se disposuit apud Deum. Nur hiernach richtet es sich, ob die indulgentia nützt. Er sagt nun zwar, die Indulgenz des Bischofs nütze so weit, wie weit der Bischof oder Priester den Einzelnen habilem ad indulgentiam fecerit, 584, was er dadurch thut, dass er ihn in fide Christi instruit, ad amorem accendit. Da nun aber die Gnade von Gott gegeben wird, so ist der Priester nicht der Spender der Gnade, sondern nur der Führer zu ihr, und seine Indulgenz drückt nur aus, was Gott thut. Hier ist der Zusammenhang zwischen seiner Lehre von der Schrift, von der Erwählung, von der Gnade und von der Kirche. Mag Wiclif noch die Rechtfertigung mit der eingegossenen Liebe verbinden, er bleibt doch dabei, dass diese Eingiessung Gott unmittelbar vollzieht, dass der Einzelne nicht von dem Priester abhängt, dass der Priester vielmehr auf Grund der Schrift dem Urtheil der Laien unterliegt und dass er nicht die Gnade verleihen kann, die Gott giebt, sondern nur vorbereiten und verkünden kann, S. 457. 458, c. 19. Auch ohne Sacramente de possibili servatur fides, servata in nobis cum caritate fide catholica. Hierauf kommt Alles an. Vgl. Opus evang., 2 Bd., S. 139, III, 28. Gott sei perpendiculariter super caput uniuscujusque hominis, jede Gabe steigt desursum von Gott auf uns herab, nicht per angelos, S. 218. III, 59.

[1] Cfr. opus evangelicum III, c. 39—49, S. 142—182. De eucharistia ed Loserth, 1892. Er knüpft übrigens an Berengar an.

Verwandlung Christi Leib zu machen. Hus hat, von Wiclif beeinflusst, ebenfalls die Schrift gegen die Tradition herausgekehrt; er verwarf die Lehre von der Concomitanz und die Kelchentziehung und wollte die Kirche nicht in der hierarchischen Institution sondern in der Gemeinschaft der Prädestinirten finden[1], das allgemeine Priesterthum betonen, opponirte gegen die kirchlichen Missbräuche, besonders gegen den Ablass und den Verfall der Priesterschaft. So erkannte er die Auctorität des Papstes nur dann an, wenn derselbe der rechte tugendhafte vicarius Christi sei. Ob er das aber sei, darüber haben die Laien auch ein Urtheil. Der Gehorsam gegen die geistlichen Vorgesetzten kann sich nur auf das durch Schrift und Vernunft Erlaubte erstrecken. Aber er giebt doch auch wieder zu, dass die Schrift durch die Auctorität der doctores zu erklären sei. Zugleich aber beruft er sich doch zuletzt auf sein Gewissen und hierin kommt der persönliche Charakter gegenüber dem auctoritativen zur vollen Geltung, wie er diese Gesinnung durch seinen Märtyrertod besiegelte.

Man hat auch Savonarola unter die Reformatoren vor der Reformation aufgenommen; aber wenn man von seinem feurigen Protest gegen das kirchliche Verderben absieht, so sind seine Ideale doch mehr die mittelalterlich mönchischen.

Dagegen muss hier unter denen, welche mit der Kirche nicht in directen Conflict kamen und doch theilweise evangelischen Grundsätzen huldigten, neben Johann v. Wesel † 1482, Goch[2] 1475, Gerhart Groot, dem Stifter der Brüder des gemeinsamen Lebens, vor Allem Wessel † 1489 hervorgehoben werden, der den Beinamen lux mundi erhielt, der den Glauben als Einheit mit Gottes Geist, mit Christi Liebe als Grund

---

[1] Vgl. Hus de ecclesia c. 1. Particularis ecclesia ist ihm schon duo congregati in nomine Christi. Universalis ecclesia est omnium praedestinatorum universitas quod est omnes praedestinati, praesentes, praeteriti, futuri. Er unterscheidet in ecclesia esse und de ecclesia, wie Wiclif. Sicut superfluitas procedit ex cibis et membris solidis, dum tamen non sit ex eis, sic purgamenta ecclesiae . . . procedunt ex ea, non tamen erant ex ea ut partes, c. 3. In Bezug auf Lösen und Binden spricht er sich ebenfalls wie Wiclif aus. Ligatio Dei vel solutio Dei est simpliciter prima. Der Priester kann diese nur verkünden, cap. 10. Kein Priester kann den wahrhaft Reuigen iustum ligare vel peccata retinere, dum . . . habet cor humiliatum, quod Deus non despicit. Auch er geht auf die lex Christi, die Schrift zurück, Papst und Cardinale können irren, c. 16. 18. Der Papst kann als vicarius Christi nur gelten, wenn er wie Christus lebt, c. 16. Sonst ist er Antichristus.

[2] Ueber Johann v. Wesel: Ullmann, Reformatoren vor der Reformation I, 240 f., über Goch I, S. 17—174. Clemen, Johann Pupper v. Goch. Ueber die Brüder des gemeinsamen Lebens: Ullmann a. a. O. II, 9 f. Ueber Wessel II, 421—642.

der Rechtfertigung ohne Werke und die Schrift als Glaubensgrund anerkennt und auf Verinnerlichung des religiösen Lebens dringt. Seine Eigenthümlichkeit besteht hauptsächlich darin, dass er auf die Unmittelbarkeit der Gemeinschaft mit Gott hinwies und die mit Gott in Liebe geeinte Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt[1] und von da aus den Begriff der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen umgestaltet und die sacramentale Seite der Kirche zurückstellt. Dieser Zustand der durch Christus entzündeten Liebesgemeinschaft mit Gott, der Einheit mit dem göttlichen Geiste, in dem wir auf Sündenvergebung hoffen, ist der der menschlichen Natur entsprechende Zustand. So wird von ihm der mittelalterliche transcendente Supernaturalismus im Princip der christlichen Persönlichkeit überwunden, wobei er im Unterschied von Luther weniger Gewicht auf die Befreiung von Sündenschuld als auf die positive Liebesgemeinschaft mit Gott in Christus legt, in der zugleich die Busse[2] enthalten ist, und die ihm das Princip völliger Reinigung ist.

[1] Z. B. Scalae meditationis I, 7. Amor noster cor nostrum est et ab illo procedit vita nostra hoc est interiorum meditationum universitas . . . hoc unum custodiendum, ut vere mere sincere ex toto corde . . . dominum diligamus. De magnitudine Passionis wird c. 46. 47 ausgeführt, dass unsere Gerechtigkelt nichts sei, sicut pannus menstruatae. Unsere Gerechtigkeit ist in Christus. Credendo verbo adhaerent Verbo. Verbum Deus est. Credendo igitur Deo adhaerent. Et adhaerere Deo bonum est, quia qui adhaeret Deo, unus cum eo Spiritus fit, cum justo justus, cum sancto sanctus. Also die Gottesgemeinschaft, die Gott giebt, ist unsere Gerechtigkeit; wir werden so principiell gerecht, S. 554 der Gröninger Ausgabe. Fide mundificat corda fidelium, sed non propter fidem, sed propter sermonem et verbum Dei vivificans hominem. Der Glaube ist für ihn freilich eins mit der Liebe, aber unsere Liebe ist nicht verdienstlich. Vielmehr wenn wir mit Gott ein Geist werden in der Liebe durch Gottes Thätigkeit, haben wir auch die Sündenvergebung. Der Geist tritt für uns ein, Scalae medit. exempl. III, S. 405 f. Das ist echte Mystik wie in Luthers Freiheit eines Christenmenschen. Die ganze Sprache Wessels ist weit einfacher als die noch scholastische von Wiclif.

[2] Wessels Standpunkt hinsichtlich der Busse ist von ihm in einer eigenen kleinen Schrift de sacramento poenitentiae fixirt worden. Einmal hält er die Einheit der Kirche nicht bedingt durch die unitas directoris Petri, sondern durch die unitas fidei et capitis. Non colligavit hominum societatem Deus fidei vinculo, ut credat alter alteri, necessario verum esse, quod adserit alter, sed colligavit charitate, ut necessario teneatur alter alterum diligere, S. 781. Wenn man dem Papst glauben müsste, valde fluctuaret fides nostra, da er selbst häufig irrt. Ebenso wenig ist aber der einzelne Gläubige vom Priester abhängig. Sicut enim sacerdos tangit aqua foris et Christus tantum baptizat in spiritu sancto., sic in reliquis etiam sacramentis. Sensibile quidem ministerium sacerdos exhibet, sed nullius juris potestatem exercet. Spiritualis enim vita, quae per gratiam Spiritus a nullo nisi a Christo donatur. Sacramentalis ergo absolutionis beneficium in confessione non ex judiciaria potestate

Der Verfall der Scholastik und die ihm zur Seite gehenden Bewegungen sind ein Beweis dafür, dass die mittelalterliche Auffassung des Christenthums nicht mehr haltbar war. Mit dem Verfall der Kirche musste auch eine Auffassung des Christenthums verfallen, welche das Heil an die Vermittelung dieser Gemeinschaft zu binden versuchte. Der Dualismus zwischem Weltlichem und Geistlichem, der in der Praxis immer vorhanden war und in dem Ideal des Mönchthums zum Ausdruck kam, machte sich im Gebiete der Wissenschaft nun auch geltend; Augustin hatte noch versucht, die natürliche Gotteserkenntniss der Neuplatoniker anzuerkennen, Vernunft und Dogma sollten noch zusammengehen bei Anselm; ein friedliches Verhältniss hatte noch Thomas angestrebt. Seit Scotus brach auch hier in fortschreitendem Maasse der Dualismus hervor bis zu der Lehre von der doppelten Wahrheit[1]. Nur darf man deshalb nicht übersehen, dass die Zucht der einheitlichen mittelalterlichen Kirche dazu viel beigetragen hat, dass sich die europäischen Nationen als Eine Völkerfamilie fühlten, und dass die erste Form, in der das Christenthum von der Herrschaft über die Welt Besitz nahm, die Herrschaft der mittelalterlichen Kirche ist; sie hat dadurch doch die Grundlagen einer christlichen Cultur geschaffen und hat die Willenskräfte soweit ausgebildet, indem sie die Menschen zur Seligkeit zu führen suchte, dass die Subjectivität mächtig erstarkte. Nichts war natürlicher als dass, nachdem dieser Zweck erreicht war, die Cultur in der Mannigfaltigkeit der weltlichen Interessen den kirchlichen Rahmen überschritt und dass die mündig gewordene Persönlichkeit auch dem Gängelbande

---

confessoris pendet, ut nulla sit absolutio, tanquam a non suo judice, quam ab alio sacerdote, quando pia simplicitate sincera pietate quis alteri absque contemtu ecclesiasticae auctoritatis extra confiteretur; quia non sacerdos absolvit vincula peccatorum sed Christus; sicut non presbyter baptizat in Spiritu s. sed Christus, S. 794. Die confessio ist nicht judicialis; es bedarf auch keines besonderen Bekenntnisses der einzelnen Sünden. Deus poenitentiam respicit, peccata non respicit, 795, ebenso wenig bedarf es der Satisfactionen, auch nicht um die endlichen Strafen abzubüssen; sola conversio satisfactio est, 796. Stulta sententia de poenali obligatione post remissam culpam, 801. Kurz, Wessel concentrirt Alles auf das Grundverhältniss zu Gott, das principielle Ergriffensein von göttlicher Liebe, aus dem auch die Menschenliebe hervorgeht, auf die einheitliche fruchtbare Einheit mit Gottes Geist. Daher tritt er der Vereinzelung der sacramentalen Gnaden und Leistungen entgegen. Es kommt nur auf den Glauben an, der in der Liebe mit Gott geeint ist. Confitentium puritas meram Dei gratiam et per gratiam Christi donationem amplectitur et per illam solam confidit justificari in Christo, non in sua justificatione, 802.

[1] Vgl. Max Maywald, die Lehre von der zwiefachen Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Philosophie und Theologie im Mittelalter, 1871.

der Kirche entwuchs, wie sich das in den zuletzt genannten Erscheinungen zeigte. Besonders in der Mystik und bei Wessel tritt die einheitliche innere Concentration gegenüber der äusseren Zerstreuung des Glaubens in Dogmen und der Ethik in juristisch bestimmte casuistische Werkheiligkeit auf das stärkste hervor. Indem die Wissenschaften sich der Herrschaft der Theologie, die Staaten der Herrschaft der Kirche entzogen und die Persönlichkeit die Rechte der Freiheit eines Christenmenschen, mit Gott in unmittelbarem Verkehr zu stehen, in Anspruch nahm, war der Boden für eine neue Auffassung des Christenthums gegeben, der all diesen Factoren gerecht zu werden versuchte.

Bevor wir aber diese neue Periode der Entwicklung der christlichen Lehre betrachten, wollen wir versuchen, uns ein Gesammtbild von der Auffassung des Christenthums zu vergegenwärtigen, die der Hauptsache nach im Durchschnitt das Mittelalter beherrscht, wenn auch die stets vorhandene Opposition an die Grenzen mittelalterlichen christlichen Erkennens beständig erinnerte.

2. Die Gesammtanschauung der mittelalterlichen Kirche vom Christenthum[1].

Es könnte bedenklich scheinen, die gesammte mittelalterliche Entwickelung hier zusammen zu fassen, da innerhalb derselben doch die Zustände in den verschiedenen Jahrhunderten verschiedene waren. Allein da der Grundtypus ein durchaus einheitlicher ist, wie er sich auch theils in aufsteigender, theils in absteigender Linie bewegt, so scheint es mir immerhin gerechtfertigt, diesen Grundtypus herauszuheben.

Das Centrum, um das sich Alles gruppirt, ist das Verhältniss Gottes und des Menschen, wie es sich in der Kirche realisirt, und zwar ist dieses an dem Gegensatz von Sünde und Gnade orientirt. So steht in dieser Periode theils das Verhältniss des Wissens zum kirchlichen Glauben, des Vernünftigen und Uebervernünftigen im Vordergrund, theils die Versöhnung Gottes mit dem Menschen, wie sie auf den Einzelnen in der Kirche angewendet wird, die Versöhnungs- und Erziehungsanstalt ist und beiden Aufgaben mittels der Sacramente gerecht wird. Vielleicht ist neben einer juridischen oder kirchlich-sacramental gefärbten Versöhnungslehre die Sacramentenlehre die originellste Leistung des Mittelalters, in der sich das Spezifische des mittelalterlichen Geistes am eigen-

[1] Van Eicken, Geschichte u. Systeme der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887.

thümlichsten ausprägt. Die selbstverständliche, Alles tragende Voraussetzung ist die kirchliche Heilsanstalt, die als solche Anstalt natürlich organisirt sein muss. Daher gewinnt hier die Theologie, wie die Kirche einen juristischen Charakter. Durch ihre Organisation eignen der empirischen römischen Kirche die Prädicate, die der idealen Kirche zukommen sollen, vor Allem Heiligkeit, die dinglich wird, und Unfehlbarkeit. Zwar ist nicht zu leugnen, dass die Kirche verhältnissmässig noch vielerlei selbstständige Lehrversuche aufzuweisen hat, dass sie von ihrer Unfehlbarkeit nicht immer die extremsten praktischen Consequenzen zieht, wie man an der Mannigfaltigkeit sowohl der Scholastik als der Mystik erkennen kann. Aber im Ganzen hatte sich doch die Richtung eingebürgert, wichtigere Fragen durch Concilien zu entscheiden und Widerspruch mit Hülfe der Macht zu unterdrücken. Innocenz III hat gegen die mannigfachen Sekten sich doch nicht anders als mit dem inhumanen Institut der Inquisition zu helfen gewusst und die Dominicanermönche insbesondere leisteten in dieser Hinsicht fast Uebermenschliches. Die Kirche glaubte ihre Alleinherrschaft erzwingen zu sollen und war dabei von einem transcendenten Idealismus getragen, der alles irdische Wohlergehen hinter das Heil der Seele zurückstellte; und deshalb ging sie darauf aus die Seelen verderbenden Irrthümer der Ketzer um jeden Preis zu erdrücken. Wer ihre Unfehlbarkeit nicht anerkannte, verschloss damit ja sich und Anderen den Weg in den Himmel. Aber es war neben diesem Idealismus doch zugleich der harte gesetzliche juristische Charakter der Kirche, der sich in ihren Massnahmen aussprach, wie denn überhaupt das Christenthum zwar immer als die Religion der Liebe verkündet wurde, die Liebe aber doch vielfach hinter der Kategorie der Macht und der Gerechtigkeit, besonders der strafenden, zurücktrat, was sich auch in der mittelalterlichen Gotteslehre zeigt.

Um der Aufgabe zu genügen, die sich die mittelalterliche Kirche gestellt hatte, musste sie sich vor Allem in allen wichtigen Fragen die letzte Entscheidung vorbehalten. Dazu bedurfte sie Unfehlbarkeit; und zwar war diese Unfehlbarkeit für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Daher war einer der wichtigsten Grundsätze, dass sich die erscheinende Kirche in ihrer Organisation der Unfehlbarkeit erfreue. Die Concilien sind die Organe, durch welche die Kirche ihre unfehlbaren Bestimmungen trifft, die sich auf Lehre und Disciplin beziehen. Die Päpste trauten sich zwar vielfach selbst die Entscheidung zu. Ob sie aber dazu ohne Concil an sich berechtigt seien, darüber hat das Mittelalter eine officielle Ent-

scheidung nicht getroffen. Dagegen wurden alle anderen Auctoritäten der Unfehlbarkeit der Kirche untergeordnet. Im Grunde war das nichts Neues. Es war thatsächlich längst die Schrift der Tradition untergeordnet, und wenn nun von den Sekten auf die Schrift verwiesen wurde und das Verständniss der Schrift theils wegen des Mangels an exegetischer Methode bei der Annahme eines vielfachen, selbst achtfachen Schriftsinns ein sehr unbestimmtes war, so war nichts natürlicher, als dass die Kirche den Anspruch erhub, die Schrift nach ihrer Weise zu interpretiren, und dass sie die Schrift in der Hand der Laien für gefährlich hielt, weil sie sich willkürlicher Interpretation bei dem Mangel an exegetischer Methode nicht entschlagen könnten. In der That, wenn man nicht eine bestimmte Methode der Interpretation hatte und den Inhalt der Schrift mit dem kirchlichen Interesse in Harmonie halten wollte, blieb schwerlich etwas Anderes als die authentische Interpretation der Kirche übrig. Man kann hieraus um so weniger der mittelalterlichen Kirche einen Vorwurf machen, als es thatsächlich auch dem Protestantismus zur Zeit der Orthodoxie nicht gelungen ist, anders zu verfahren, d. h. auch diese die Schrift der Interpretation der Bekenntnisse oder der confessionellen Dogmatik thatsächlich unterworfen hat[1].

Wenn so die Unfehlbarkeit der Kirche feststand, so stand diese Voraussetzung im Dienst praktischer Interessen. Nur so konnte sie die Auctorität aufrecht erhalten, die die Kirche als Erziehungsanstalt bedurfte; Erziehungsanstalt konnte sie aber nur sein, wenn sie zugleich die Versöhnung mit Gott verbürgen konnte; denn das Ziel ihrer Erziehung sollte die Seligkeit in der Gottesgemeinschaft sein. Daher sind für die mittelalterliche Kirche von ganz besonderer Wichtigkeit die Pflichten, die der Beichtvater im Sacrament der Busse[2] und die der Priester in der Messe zu üben hat. Denn indem er das Messopfer darbringt, realisirt er immer aufs Neue die Versöhnung, die er im Sacrament der Busse den Einzelnen als die Absolution zukommen lässt, wobei es den ganzen Charakter der ju-

---

[1] Die Berufung auf die Schrift trat gegen das Ende des Mittelalters zum Theil im Gegensatz gegen die kirchliche Auctorität hervor. Von Erfolg konnte das doch nur dann sein, wenn zugleich die principielle Auffassung des christlichen Inhalts sich änderte, was die Mystik und Männer wie Wessel anbahnten. Dagegen zeigt Occam, dass mit der Berufung auf die Schrift für sich sich doch nicht eine grundsätzliche Aenderung im Dogma anbahnen liess.

[2] Es ist sehr interessant, das Werden der mittelalterlichen Gestaltung des Busssacraments aus der Praxis heraus zu verfolgen. Das Nähere gehört aber in die Kirchengeschichte. Vgl. übrigens die Dogmengeschichte von Loofs. S. 257 f. S. u.

ristischen Organisation der Kirche entspricht, dass auch dieser Akt als ein richterlicher betrachtet wird. Durch die theoretische Ausgestaltung der Organisation der Kirche, des Gegensatzes von Priester und Laien, der rechtlichen Stellung des Beichtvaters und Versöhnungspriesters ist der Abschluss der mittelalterlichen Denkweise erreicht. Daher ist die Lehre von den Sacramenten am bedeutsamsten; nur im Zusammenhang mit ihr ist die Gnadenlehre zu verstehen; auch die Christologie und Versöhnungslehre gipfelt in dem corpus mysticum Christi, in welchem Christi Werk erst fruchtbar, die Versöhnung erst gegenwärtig wird. Wie sehr die Kirche der Mittelpunkt der Auffassung vom Christenthum im Mittelalter ist, kann man auch daran sehen, dass sich die Opposition immer gegen den Kirchenbegriff richtet, bei den Waldensern, bei Okkam, bei den Mystikern, bei den sog. Reformatoren vor der Reformation.

Für die Kirche ist aber am wichtigsten die Lehre von den Sacramenten. Sie ist von Hugo v. Sct. Victor und dem Lombarden durchgeführt. Das Sacrament ist nach Hugo die visibilis forma invisibilis gratiae[1], eine Definition, die von dem Lombarden, Thomas und Anderen acceptirt wurde. Die Siebenzahl hat der Lombarde festgestellt; dagegen kennt Hugo noch eine weit grössere Anzahl von Sacramenten, wenigstens in seiner Schrift de sacramentis, während er, nach dem Vorgang von Abaelard[2], in seiner Summa nur fünf nennt (Tract. V, VI) und zwar noch nicht Ehe und Priesterweihe. Die Siebenzahl war die Zahl der Universalität und Vollständigkeit und der Lombarde machte mit dieser Bestimmung auch insofern einen Fortschritt, als er die blosse Weihe von Kunst- und Naturgegenständen (Weihwasser, Kerzenweihe etc.) von den Sacramenten ausschloss. Seine 7 Sacramente[3] sind Taufe, Confirmation, Eucharistie, Busse, letzte Oelung, Priesterweihe und Ehe. Nach Thomas dienen (Summa P. III qu. 65,1) die 5 ersten ad spiritalem uniuscujusque perfectionem, die beiden letzten ordo u. conjugium zum regimen ecclesiae et multiplicationem. Als Sacramente des neuen Bundes sollen sie in Folge des Todes Jesu eine besondere virtus haben und zwar verleihen Taufe, Firmung und Priesterweihe einen character indelebelis P. III, qu. 63,2 und wirken insofern nicht bloss ex opere operantis sondern ex opere operato durch ihre eigene

---

[1] De sacr. I, 9. c. 2. Summa Tr. IV, 1.

[2] Epit. cap. 28—31 nennt er Taufe, Confirmation, Eucharistie, Oelung, Ehe — noch nicht Busse. Hugo nennt Busse statt Ehe, die er tract. VII behandelt.

[3] Zu Florenz wurde die Siebenzahl auf dem Unionsconcil 1439 auch seitens der griechischen Kirche angenommen und durch Eugen IV bestätigt.

Kraft ohne besondere Disposition oder Empfänglichkeit des Empfängers, wenn er nur nicht obicem ponit, womit man freilich die Disposition nicht ausschliessen wollte. Dagegen hängt die Wirksamkeit des Sacraments von der intentio des Priesters ab, das Sacrament als solches verwalten zu wollen, die mindestens eine habituelle sein muss, wenn sie auch nicht actuell zu sein braucht[1]. Diese Auffassung des Thomas kam zu kirchlicher Geltung.

Die Grundlage aller Sacramente ist die Taufe. Als Kindertaufe befreit sie von der Erbsünde, wenn auch die concupiscentia zurückbleibt, die aber als Potenz keine Sünde ist, sondern nur fomes peccati[2]. Sie verleiht nach dem Lombarden bei Erwachsenen auch die Gnade, welche die Fähigkeit zu guten Handlungen enthält, ja nach Thomas erfahren sogar die Kinder influxum gratiae et virtutis, weil sie membra Christi geworden sind (Summ. theol. III, 69, 6). Scotus beschränkt den fundamentalen Einfluss von dem Verdienste Christi auf die Taufe. Für die gratia baptismalis ist Christi Verdienst totalis causa meritoria, dagegen hat um die gratia poenitentialis Christus nur als causa principalis, aber nicht totalis Verdienst, weil hier die Freiheit ergänzend eintreten muss, unser Wille mit Christi passio cooperiren muss (vgl. o. S. 326). Die Firmung soll die Taufgnade erhalten, Wachsthum und Kraft verleihen (Thomas, Sum. III, qu. 72). Weit wichtiger als beide Sacramente ist aber für die kirchliche Praxis die Busse[3]. Sie besteht zunächst auf Seiten des Subjects in der Reue, die sich zu zeigen hat in der Contritio cordis, in der Confessio oris — seit Innocenz III war die Ohrenbeichte, d. h. das Bekennen der einzelnen Todsünden nothwendig — und in der satisfactio operis. Die satisfactio setzt die Absolution des Priesters voraus. Hier zeigt sich der juristische Charakter des priesterlichen Institutes. Der Priester wird als der judex bezeichnet und hat darüber zu urtheilen, ob dem Betreffenden die Absolution ertheilt werden kann[4], und welche satisfactorischen Werke er zu leisten

---

[1] Vgl. o. S. 314, 326. Thomas Sum. theol. III, 64, 8—10. Biel in sent. IV, dist. 1 qu. 2 K. Er hebt übrigens das Wort als perfectissima significatio bei dem Sacrament hervor.

[2] Lomb. II, dist. 32. Thomas Summa theol. III, Qu. 69 II, 1 qu. 81, 3.

[3] Vgl. Steitz, das römische Bussacrament 1854, Wasserschleben, die Bussordnungen der abendländischen Kirche 1851. K. Müller, der Umschwung in der Lehre von der Busse im 12. Jahrhundert. 1892 (Unter den Weizsäcker gewidmeten Abhandlungen). Die Busse ist später mehr Privatbusse geworden, im Zusammenhang mit der Lehre von der Sünde, insbesondere den Todsünden; so wird sie Sache des Beichtvaters, gewinnt priesterlichen Charakter. Die Mönche haben an dieser Umgestaltung den grössesten Antheil. Vgl. Loofs Grundriss S. 257 f.

[4] Der Lombarde hatte nur das Recht des Priesters anerkannt, ostendendi, homines esse ligatos etc. S. o. S. 296. Freilich um auctoritativ das zu verkünden, muss er den Zustand der Menschen kennen. Dass man also über ihn hinausging, war begreiflich.

hat. Da schliesslich Jeder wieder aus der Taufgnade fällt, so liegt das Hauptgewicht auf der Busse. Durch sie übt die Kirche ihren erziehlichen Einfluss, indem sie den Einzelnen meritorische Werke vorschreibt, in deren Erwartung die Absolution ertheilt wird[1]. Hier hat auch das Hauptmittel mittelalterlicher Kirchenmacht seinen Sitz, der Bann und das Interdict; denn beides läuft auf die Verweigerung der Absolution hinaus, durch die der Einzelne oder ein ganzes Land von der kirchlichen Gnadengemeinschaft ausgeschlossen ist. An dieses Sacrament hat sich auch die Ablasslehre angeschlossen. Der Ablass soll sich zwar nicht auf die Versöhnung mit Gott beziehen; er bedeutet nur den Erlass zeitlicher Strafen, der durch satisfactorische Leistungen, schliesslich durch Geld gewonnen werden kann. Aber die Voraussetzung dieser Ansicht ist natürlich, dass durch die Versöhnung mit Gott zwar die ewigen Strafen, aber nicht die zeitlichen Strafen beseitigt sind. Die Gnade wird hier äusserlich getheilt. Da nun aber der Ablass sich auch auf das Fegefeuer bezog, in welchem die Seelen zeitliche Strafen von so langer Dauer auszuhalten haben, dass sie der Phantasie schliesslich auch als endlos erscheinen, so ist praktisch auch die Einschränkung des Ablasses auf zeitliche Strafen von keiner grossen Bedeutung. Er wird gewährt gegen genugthuende Werke, die durch Geld ersetzt werden können, und die auch ein anderer vollziehen resp. das Geld geben kann. Die Kirche verfügt über einen Schatz guter Werke, der dem Einzelnen zu Gute kommen kann, und der beständig durch meritorische Werke vermehrt resp. erneuert wird. So hat die Kirche nicht bloss für das Diesseits, sondern auch für das Jenseits Mittel der Beruhigung in der Hand, nachdem sie zuvor durch die Lehre von den Höllenstrafen und vor Allem von dem Fegefeuer die Gemüther be-

---

[1] Alex v. Hales (IV, Q. 74, membr. 1. Thomas Summ. III, Qu. 85, 5) unterscheiden schon attritio als dem timor servilis entspringend von der contritio, die dem timor initialis entstammt, den Thomas timor filialis nennt. Die Ertheilung der Absolution durch den Priester als iudex mit dem Anspruch, selbst die Sünde zu vergeben, nicht bloss zu verkünden, vertritt Thomas Summa III, qu. 84, 2. 3. In Bezug auf die confessio der graviora peccata hatte der Lombarde gesagt: primum Deo, deinde sacerdoti esse confitenda Sent. IV, 17, No. 6. Aber schon vor der confessio in ore hat man remissio, si votum sit in corde No. 2. Die satisfactio operis bezieht sich zum Theil auf den Erlass der zeitlichen Strafen, da die Absolution von dem reatus, der die Höllenstrafen zur Folge hat, befreit. Das letztere hatte schon Abaelard gelehrt, während er die absolute Nothwendigkeit der Confessio neben der Contritio und den timor poenarum (attritio) noch nicht anerkannt hatte; weder er noch der Lombarde (S. o. S. 296) hatte das Recht des Priesters selbst zu absolviren (nicht bloss die Vergebung zu verkünden) gelehrt. Eth. seu scito te ipsum c. 19. 24. 25. 26. Epit. 35. 36. 37.

unruhigt hat[1]. Die Kirche dehnt also ihre Macht über die irdische Sphäre hinaus. Die Versöhnungstheorie zeigt hier vielleicht am meisten ihren äusserlich juristischen Charakter in der Loslösung der Werke von der Gesinnung der Person, in der Annahme zeitlicher Strafen für einzelne Sünden auch für die Versöhnten, die durch die Absolution von den ewigen Strafen befreit sein sollen. Das Sacrament der Busse macht den Einzelnen von der Kirche, ja von dem Priester abhängig und hält ihn doch trotz der Absolution in beständiger Furcht vor zeitlichen Strafen, ganz abgesehen davon, dass auch die Heilsgewissheit dem Einzelnen nicht zugesprochen wird, da er ja doch immer neue Sünden thut und immer wieder das Sacrament der Busse bedarf, also immer aufs Neue von der Absolution des Priesters abhängt. Wie übel vollends der daran ist, der eventuell durch sein Gewissen getrieben in Ketzerei verfällt und der Kirche den Gehorsam nicht zu leisten vermag, versteht sich von selbst. Man hat auch in dieser Hinsicht Alles gethan, um durch Androhung ewiger und Zufügung zeitlicher Strafen die Menschen in Furcht zu halten und sie so vor Ketzereien nach Kräften zu bewahren. Dass Wiclif gegen diese Auffassung des Sacramentes der Busse ebenso opponirte, wie Wessel u. A., ist oben schon bemerkt worden. (S. o. S. 345, 348, 349.)

Während das Sakrament der Absolution den Einzelnen die Gnade vermittelt und die Erziehungsaufgabe der Kirche realisirt, zeigt sich in dem Abendmahl die Kirche wesentlich als Versöhnungsanstalt. Das Wort Transsubstantiation stammt von Hildebert von Tours und diese Lehre war von Paschasius Radbertus aufgestellt worden; Berengar hatte zwar die Verwandlung bestritten, wenn auch nicht die Anwesenheit von Leib und Blut Christi; seine Ansicht war aber von Humbert und Lanfranc beseitigt worden (S. o. S. 250. 251). Das Charakteristische dieser Lehre ist, dass an diesem Mittelpunkt des Cultus sich der Dualismus des Natürlichen und Uebernatürlichen offenbarte. Die Elemente werden von dem Leibe Christi vernichtet und das geschieht durch die Consecration des Priesters, der die Macht besitzt, den Leib Christi zu machen. Auf dem Lateranconcil von 1215 wurde diese Lehre bestätigt und im Zusammenhang damit das Fronleichnamsfest von Urban IV 1264 eingeführt. Die Fragen, ob Thiere den Leib Christi in der Hostie fressen könnten, beschäftigte die Scholastiker[2];

[1] Thom. Summa III, Suppl. Qu. 71. Qu. 25. Alex. v. Hales hat die Lehre von dem thesaurus ausgebildet. Summa IV qu. 23.

[2] Der Lomb. Sent. IV, 13, Alex v. Hales, Sum. IV. qu. 45, membr. 1, Thomas Sum. III, Qu. 80, 3 u. A. beschäftigten sich meist bejahend mit der Frage. Innocenz III. nahm Rückverwandlung an De s. altaris Myst. IV, 11. Nach Thomas geschieht übrigens die Ver-

es war ja aber möglich, zu der Annahme des Wunders der Verwandlung auch das Wunder der Rückverwandlung hinzuzufügen. Man hatte jedenfalls in der Hostie, der Verehrung bezeugt wurde, einen sinnlich gegenwärtigen Gott, was freilich zu dem geistigen Charakter des Christenthums schlecht passte, aber um so mehr zur Veräusserlichung des Cultus beitrug. Die Hauptsache aber war, dass der Priester in der Messe das corpus Christi conficere, die Hostie Gott darbringen, das unblutige Opfer überall wiederholen und so die Versöhnung durch seinen Akt beständig erneuern konnte[1]. So hatte man die Versöhnung beständig gegenwärtig, die der Priester nun auch in der Absolution auf den Einzelnen anwenden konnte. Das Interesse am Genuss des Abendmahles, an seiner Feier als Gemeindefeier musste so immer mehr zurücktreten[2]. Ein Moment ist allerdings auch in dieser Versinnlichung des Sacraments nicht unberechtigt, nämlich der — wenn auch verkehrte — Ausdruck des Bedürfnisses, die Versöhnung nicht bloss in dem Glauben an eine vergangene historische Thatsache zu haben, sondern sie beständig gegenwärtig zu besitzen und des Einflusses des göttlichen Geistes sich beständig zu erfreuen. Das war nun freilich an die Action des Priesters gebunden, der die Kirche, das corpus mysticum Christi vertrat[3]. Man konnte sich nicht zu der unmittelbaren Einheit mit Gott erheben — aber man wollte wenigstens nicht bloss eine vergangene, sondern eine fortwährende An-

---

wandlung im Moment der Consecration; sie ist also vom usus unabhängig. Vgl. III, qu. 77, qu. 78, 1. qu. 75, 7. Christi Leib ist nach Thomas übrigens per modum substantiae, (quantitatis nur per accidens) im Sacrament 76, 4. Duns nimmt eine Multipräsenz des Körpers an verschiedenen Orten an. Die Frage, ob Christi Leib ganz in jeder Hostie sei und in jedem Theil derselben, wurde natürlich bejaht. Thomas III, qu. 76, 1.

[1] Uebrigens ist die Vorstellung, dass der reale Leib Christi geopfert werde, erst allmählich durchgedrungen. Noch Thomas sieht in der Messe ein Bild des Leidens, eine commemoratio mortis Christi. Summa III, Qu. 83, 1. Aber doch ist ihm das eucharistische Opfer satisfactorisch, es wirkt für Alle, die disponirt sind, die Aufhebung der Todsünde, den Erlass der Strafe. III, 79, 7. Innocenz III. u. Albert d. Gr. haben aber schon die Messe als immolatio vera angesehen. Albertus in Sent. 4, 13, 23. Innocenz III, S. Altar. Myst. VI, c. 5, 12. Vgl. übrigens die Ansicht Gregor d. Gr. S. o. S. 249 f.

[2] Es ist in fortschreitendem Maasse das sacrificium gegen das sacramentum in das Uebergewicht gekommen, bei Thomas bringt der Genuss des Abendmahls den Gläubigen Vergebung der Sünden, freilich nur für die, die sich keiner Todsünde bewusst sind. Summa III, 79, 3. 4. Dagegen kann das Sacrament als Opfer die Aufhebung der Todsünden bringen, insofern es für die in ihr befindlichen die Gnade der Contritio bewirkt. Comment. in Sent. IV, 12 qu. 2 art. 2. Ebenso können die Messen den Todten nützen. Summa III, Suppl. qu. 71, 9.

[3] Bei Innocenz III heist der Priester mediator inter Deum et hominem. De s. alt. myst. I, c. 9 f.

wesenheit des Göttlichen, wenn auch in versinnlichter Gestalt. Die priesterliche Vermittelung führte schliesslich dazu, dass man bei dem Abendmahl den Laien den Kelch entzog, was durch die kirchlich acceptirte Lehre von der Concomitanz gerechtfertigt wurde[1]. Das Abendmahl ist jetzt mehr Messopfer geworden, Mittel die Versöhnung durch Vermittelung des priesterlichen Opfers gegenwärtig zu halten, als Mahl der Gemeinschaft der Gemeinde. Die Opposition, welche gegen die Transsubstantiationstheorie von Johann von Paris nach dem Vorgang von Rupert v. Deutz durch die Impanationstheorie versucht wurde, konnte nicht durchdringen. Die Meinung des Johann, dass der Leib und das Blut Christi sich mit der Substanz der Elemente verbinden sollte, passte weit weniger zu der Stimmung des Mittelalters, welche alle Schlacken des Natürlichen, ja das Natürliche selbst in dem göttlichen Feuer verzehrt sehen wollte. Trotzdem blieb doch bis zum Ende des Mittelalters die Opposition gegen die Verwandlungslehre rege. Okkam liess den Leib Christi in der Hostie gegenwärtig sein, wie die Seele im Leib, was er sich durch die Vorstellung zurecht legte, dass Räumlichkeit überhaupt nur accidental sei, also das Ding an sich nichts angehe. So hat Christi Leib das Accidens des Raumes an sich, ohne selbst räumlich zu sein[2], wie auch Durandus von St. Pourcin es als möglich hinstellt, dass die Substanz des Brotes bleibe und sich mit ihr der Leib Christi verbinde. Wiklif machte am stärksten Opposition gegen die offizielle Lehre; Christus sei substantialiter und corporaliter im Himmel, in der consecrirten Hostie sei er auf spirituelle Weise, virtualiter. Sonach ist Christi Leib zwar singulariter in der Hostie, aber ohne Verwandlung der Elemente[3] (S. o. S. 345. 346). Wessel hielt überhaupt nicht allzugrosse Stücke auf die Sacramente; da es ihm auf die unmittelbare Liebesgemeinschaft mit Christus und Gott ankam; wir sollen ein Geist werden mit Gott in der Liebe; ohne solchen Glauben giebt es überhaupt keinen werthvollen Genuss des Sacraments; nur die Gläubigen können Christi theilhaft werden,

---

[1] Diese folgt eigentlich von selbst, wenn in jedem Theil der Elemente die ja doch nur Accidenzen sind, Christus ganz ist. Thomas Summa III, qu. 80, 12, qu. 76, 1. 2. Sub utraque specie . . . totus est Christus aliter tamen et aliter. Sub speciebus panis, est corpus Christi ex vi sacramentali, sanguis ex reali concomitantia, sicut supra dictum est de anima et divinitate Christi. Sub speciebus vero vini est quidem sanguis Christi ex vi sacramenti, corpus . . . ex reali concomitantia, sicut anima et divinitas.

[2] Tract. de sacr. alt. c. 15. c. 16. Quodl. IV, qu. 35. 36. Uebrigens gab er zu, dass die Verwandlungslehre nicht in der Schrift ausdrücklich stehe. Tract. de sacr. alt. c. 3.

und diese innere Gemeinschaft mit ihm haben sie auch ohne Sacrament[1]. Das Sacrament der letzten Oelung[2] hat als Zeichen das Salböl, als Wirkung Vergebung der Sünden und eventuelle Heilung des Körpers, inquantum expedit. Die Augen, Ohren, Nase, Mund, Hände, Füsse, Nieren werden gesalbt. Die Ehe ist zum Sacrament gemacht worden, um sie besonders zu heiligen, weil sie an sich unheiliger ist als der ehelose Stand. Indem die Kirche die Ehe zum Sacrament machte, hat sie zugleich die Ehe in dem Kirchenrecht ihren rechtlichen Bestimmungen unterworfen, und obgleich sie den Grundsatz gelten lässt, consensus facit nuptias, hat sie doch zugleich durch die Charakterisirung der Ehe als Sacrament sich ihren Einfluss auf den Grundpfeiler aller sittlichen Gemeinschaftsordnung gewahrt[3]. Die Unterschätzung des Natürlichen spricht sich freilich in der Ueberschätzung des ehelosen Standes aus.

Die Basis für die ganze Sacramentsordnung des Mittelalters bildet der Ordo. Denn durch ihn wird der den Priester von dem Laien unterscheidende Charakter indelebilis dem Priester verliehen, der ihn zu der Verwaltung der Sacramente berechtigt. Durch dieses Sacrament wird erst die Kirche zur organisirten Anstalt, die mittels der erziehenden, sündenvergebenden, die Versöhnung gegenwärtig haltenden Priester ihre Aufgabe erfüllt[4]. Nur der Bischof darf ordiniren, nur Erwachsene und Getaufte können ordinirt werden. Wenn nun auch innerhalb der Ordinirten wieder Stufenunterschiede bestehen, so ist doch die Ordination die Grundlage der mittelalterlichen Kirchenorganisation, indem sie den Priester grundsätzlich und qualitativ auf dingliche Weise von den Laien unterscheidet und so dahin führt, dass der Kern der Kirche in den Priestern gesehen wird, durch die sie ihre versöhnende und erziehende Thätigkeit ausübt.

---

[1] Quis dubitabit, corporaliter saepe praesentem Christum suis fidelibus in eorum agonibus? Quis dubitabit ita posse hoc simul tempore fieri extra eucharistiam sicut in eucharistia. De sacramento eucharistiae c. 24. S. 697 Groeninger Ausgabe.

[2] Hugo v. Sct. Victor, Summa sent. VI, c. 15, Lomb. IV, 23. Thomas III, suppl. 30, 1.

[3] Uebrigens wurde das Recht des Staates in Ehesachen von Okkam sehr energisch geltend gemacht. Vgl. meine Abhandlung, Studien u. Kritiken 1885 S. 672f. Die Kirche erklärt die Ehe für unauflöslich. Die Scheidung sacramentaliter ist unmöglich, die corporaliter ist möglich. Lomb. IV, 26. 31.

[4] Thomas Summa III, suppl. qu. 34, 1. Opportuit in ecclesia ordinem aliquem sacrum esse, quo quidam aliis ad illorum et non sui utilitatem praeficerentur. Der ordinatus erhält eine spiritualis potestas; ein Character wird gegeben qu. 35, 2 zur dispensatio der Sacramente. Propter ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum, ergo ordo habet magis rationem, quod sit sacramentum, quam alia. 34, 3

Diese ganze Sacramentenlehre ist einmal dadurch charakteristisch, dass sie die eine Gnade, die in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft enthalten ist, in eine Vielheit von Einzelgnaden zerstreut, die für einzelne Fälle ausgetheilt werden. Damit ist die eine Gnade veräusserlicht, mechanisirt, materialisirt, ihres geistigen einheitlichen Charakters entkleidet, und je mehr die Sacramente als Handlungen der Kirche an dem Einzelnen, die ex opere operato wirken, behandelt werden, um so mehr tritt der ethische Charakter derselben zurück, und wo er noch gewahrt werden soll, da wird auf satisfactorische, verdienstliche Werke gedrungen, die wieder mit dem Charakter der Gnadenwirkungen sich schwer vertragen, wenn sie auch Producte der gratia infusa sein sollen. An Stelle der einheitlichen Verbindung mit Gott tritt eine in einzelne Momente zertheilte Vermittelung der Kirche zwischen Gott und dem Menschen. Andererseits ist nun freilich diese Gnadenspenderin stets da, sie umfasst mit ihren Gnaden die wichtigsten Momente des Lebens von der Wiege bis zum Grabe und der Einzelne weiss sich so beständig von der Fürsorge der mütterlichen Kirche umgeben, ein tröstliches Bewusstsein für solche Charaktere, die nicht auf eigene unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zu fussen wagen. Die germanische Mystik und besonders Wessel gingen gegenüber dieser Zerstreuung in viele sacramentliche Gnaden auf die grundsätzliche Einheit Gottes und des Menschen in unmittelbarer Form zurück und standen dadurch in grundsätzlichem Widerspruch zu der mittelalterlichen Kirche. (S. o. S. 341 f. 348. 349.)

Die Bedeutung der Kirche wird auch dadurch auf das Höchste gesteigert, dass die ecclesia militans von der ecclesia triumphans unterschieden und die letztere auch für die erstere dienstbar gemacht wird. Der Himmel wird mit Heiligen, Maria an der Spitze, bevölkert, welche Fürbitte thun und durch ihre Fürbitte sich hülfreich erweisen. Die irdische Kirche aber ist im Stande, heilig zu sprechen, und kann damit neue Heilsvermittler schaffen. Maria wird von Duns Scotus schon die unbefleckte Empfängniss zugeschrieben. Thomas hatte das noch nicht von ihr behauptet, er liess sie erst nach der Empfängniss, wenn auch im Mutterleibe, gereinigt werden[1]. Sixtus IV. erkannte zwar

[1] Thomas schreibt ihr übrigens gegenüber den anderen Heiligen Hyperdulia zu. Summa II, II. qu. 103, 4. Sie verdient besondere Auszeichnung ex affinitate ad Deum, als Mutter Gottes. Ueber Duns vgl. o. S. 325. Anm. 3. Schon Bernhard bezeichnet sie als mediator ad mediatorem Migne T. 183 S. 429, wenn er sich auch dem Fest der immaculata conceptio widersetzte ep. 174 T. 182. S. 332.

das Fest der unbefleckten Empfängniss der Maria an, aber gestattete doch über ihre unbefleckte Empfängniss freie Meinung. Maria vertritt symbolisch die Kirche als reine Jungfrau, die zugleich Mutter ist. Ihr wird die Gnade zugeschrieben, während Christus vermöge seiner Gottheit zu erhaben wird. Maria vertritt die göttliche herablassende Liebe in Form der mütterlichen Liebe in menschlicher Gestalt, sie übt Fürbitte bei Christus[1]. Durch ihre Fürbitten hat die Kirche den grössten Einfluss auf das Jenseits; ihr Ablass kann per modum suffragii Fegefeuerstrafen abkürzen. (Sixtus IV). Auch die Eschatologie tritt gänzlich in den Dienst der Kirche, wie sich das schon in der Kunst, zuerst in der Poesie, dann in der Malerei zeigt, die sich mit Vorliebe mit der jenseitigen Welt beschäftigt. Dante hat die Grundlinien auch für die Malerei in seiner divina comedia gezogen. Wenn gelegentlich Männer wie Joachim v. Floris in dem Zeitalter des Geistes eine reine Kirche auf Erden erhofften[2], so trat doch die jenseitige Welt bei Weitem mehr in den Vordergrund, vor Allem das jüngste Gericht. Wenn an diesem die vollkommenen Christen, Mönche und Märtyrer aktiv betheiligt sein sollten[3], so wirkte hier ein Theil der Menschen, die zunächst der irdischen Kirche zugehören, mächtig auf das endgültige Geschick der Uebrigen. Christus erscheint in dem Bewusstsein des Mittelalters meist als der künftige Richter, und Maria vertritt die Gnade[4]. Das Volk ist von Furcht vor dem Jenseits erfüllt und wird dadurch von der Kirche um so abhängiger. Die Lehre vom Fegefeuer, die zwar schon vorher ausgebildet war, wird

---

[1] Das tritt auch häufig in der Kunst hervor, insbesondere auf den Bildern vom jüngsten Gericht bis zu dem grossen Bilde des Michel Angelo in der sixtinischen Kapelle.

[2] Das Interesse an der diesseitigen Welt trat, wenn auch noch in versteckter Form, vielfach hervor schon im 14. Jahrhundert, u. A. in Form eines christlichen Communismus. Schon Ambrosius hatte die Meinung ausgesprochen, im Paradiese habe es kein Eigenthum gegeben, usurpatio jus fecit privatum de off. I, 28. Er fand damit vielen Beifall. Es ist merkwürdig, wie gerade diese negative Idee vom Eigenthum den Keim zu Reformplänen in sich enthält. In Form von Zukunftshoffnungen macht sich ein christlicher Communismus geltend. Auch Wiclif hat in seiner Schrift de civili dominio Beiträge zu diesen Ideen gegeben. ed. Poole 1885. Den Frommen gehören eigentlich die Güter dieser Welt. Die Anderen besitzen sie ungerechter Weise. Es ist der Begriff der Liebe, der zu diesen Ideen führt, sofern das Eigenthum als egoistisch angesehen wird. Vgl. De civili dominio I, 247 f. cfr. c. 7—14. Ebenso spricht er gegen erbliche Sklaverei c. 3, 4.

[3] Thomas Aqu. Summa III, Suppl. Qu. 89, Lomb. Sent. IV, dist. 47.

[4] Andererseits ist freilich bei Abaelard, Bernhard u. A. Christi Liebe hervorgehoben; aber diese Liebe hat auch einen weltfremden asketischen Zug. Bei Bernhard tritt ferner Christus zugleich als Richter hervor und die Versenkung in seine passio bezieht sich auch auf die göttliche Gerechtigkeit. Migne Tom. 183, S. 429.

jetzt mit der Kirche in die engste Verbindung gebracht. Fürbitte, gute Werke der Lebenden, Ablasszahlungen, Seelenmessen können die Pein im Fegefeuer mildern und abkürzen[1]. Da fast Alle in das Fegefeuer kommen sollten und dieses doch zugleich als zeitliche Strafe auch für die Erlösten angesehen wurde, so war hiermit ein gewaltiges Mittel für die Disciplin des Volkes und die Macht der Kirche gegeben, von der die Abkürzung und Erleichterung dieser Leiden abhing. Zugleich war hier eine Bereicherungsquelle für die Kirche gegeben, wie ja schon der Lombarde geradezu aussprach, dass die Reichen mit ihren Mitteln bevorzugt seien, insofern sie sich eine celerior absolutio durch mehr Ablass verschaffen können[2]. Diese Lehre vom Fegefeuer rief freilich starke Opposition seitens der Waldenser und seitens Wiclif hervor, wie auch Wessel[3] das Fegefeuer nicht als Strafe betrachtete, sondern als das beseligende und zugleich reinigende göttliche Liebesfeuer auffasste; damit traf er sicherlich auch das Richtige, insofern er den wahren Kern der Lehre vom Fegefeuer, eine fortschreitende Reinigung im Jenseits festhielt. Das Mittelalter versirte mit Vorliebe in der jenseitigen Welt; man malte sich die Topographie der Hölle, des Fegefeuers, des Himmels (limbus patrum, infantium) aus, man beschäftigte sich eingehend mit dem Zustande der Seligen und Verdammten; die Seligkeit wird vor Allem im Erkennen, Anschauen, Lieben Gottes gefunden; aber es fehlen auch nicht die sinnlichen Zuthaten, die den Himmel anziehend machen, es giebt verschiedene Grade der Seligkeit, es giebt aureolae für virgines, doctores, die verschieden sind, die potissimae für Märtyrer, es giebt eine Corona aurea für Alle[4]. Nicht minder wurden die Höllenstrafen ausgemalt, die die Seligen kennen, aber nicht bemitleiden[5]. Hier zeigt sich der einseitig-juristische Charakter, der gesetzliche Standpunkt, der im Interesse der Herrschaft der Kirche das Mitleid unterdrückt, wie sich

[1] Thomas Summa III, Suppl. Qu. 71.

[2] Sentenz IV, dist. 45, No. 4.

[3] De purgatorio Groen. Ausg. S. 831. Non magis inconveniens, hominem imperfecte factum ab angelo jam beato purgari quam angelum beatum inferiorem actu hierarchico per superiorem purgari. N. 21. Das purgare und Vervollkommnen geht ihm ineinander über. Purgatio menti per sapientalem cognitionem Dei, illuminatio per . . glorificationem Dei, perfectio voluntati per beatam fruitionem Dei 23. In hac luce post mortem purgari in conspectu Domini preciosum, hujus purgationis purgatorium locum credo paradisum S. 833, 41.

[4] Thomas Summa III, Suppl. Qu. 95. 96. Die corona aurea ist das gaudium, quo quis de conjunctione ad Deum gaudet, die aureola ist gaudium de operibus, quae excellentis cujusdam victoriae rationem habent 96, 1. 12. 13.

[5] Lomb. IV, 50. No. 5. 6. Thomas Summa III, Suppl. Qu. 94.

dasselbe in der irdischen Kirche in den Inquisitionsprocessen offenbart. Indem aber auf die einzelnen Sünden jedesmal einzelne entsprechende Strafen vertheilt werden, offenbart sich hier eine ähnliche dem juristischen Gebiete angehörige Vereinzelung der Werke, wie in dem Unterschied von Todsünden und lässlichen Sünden und in der Loslösung der Werke von der Gesinnung. (S. o. S. 355f.) Die Eschatologie zeigt ganz besonders die erziehliche Aufgabe der Kirche und ihre weltumspannende, das Diesseits überschreitende Macht, wie die Geschichtsphilosophie der Zeit das besonders offenbart. Und doch bleibt auch da die kirchliche Anschauung in einem Dualismus stecken, da die Einheit mit Gott bei Weitem nicht von Allen erreicht wird, und sie da, wo sie erreicht wird, als eine über die menschliche Natur hinausgehende übernatürliche Gabe empfangen wird. Dem gegenüber kommt es nicht in Betracht, wenn Einzelne selbst von der Bedeutung eines Johann Scotus Erigena die Eschatologie völlig vergeistigen und an die Apokatastasis streifen (Begharden). In der mittelalterlichen Weltanschauung ist das ganze Diesseits nur Vorbereitung für das Jenseits; für dieses hat die Kirche zu erziehen, und hierauf beruht ihre exclusive, alles Uebrige ihr unterordnende Herrschaft. Da nun aber Niemand seines Heiles gewiss ist und die Meisten auch im Jenseits leiden müssen, im Fegefeuer oder in der Hölle, so ist die christliche Religion im Mittelalter zu einer Religion der Furcht geworden.

Wenn es im Christenthum in letzter Instanz auf die Vereinigung Gottes und des Menschen ankommt, so bringt das Mittelalter nur sehr unvollkommene Vorstellungen von derselben hervor, theils weil im Jenseits erst die Gottesgemeinschaft voll erreichbar ist und auch da über die menschliche Natur hinausgeht und übernatürliche Gabe ist, theils weil im Diesseits meist die Furcht vor dem Jenseits den Menschen peinigt und ihn zum gehorsamen Diener der Kirche macht, die ihm die Gnaden, wenn auch ohne Heilsgewissheit, vermittelt. Erst die germanische Mystik und Männer wie Wessel schlagen theilweise andere Wege ein, indem sie auf unmittelbare, der Natur des Menschen entsprechende ethisch bestimmte Gottesgemeinschaft dringen.

Um die Vereinigung des Menschen mit Gott lehrhaft zu begreifen, dazu hätte es in Bezug auf den Menschen eingehendere und unbefangenere Untersuchungen bedurft, als das Mittelalter sie leisten konnte; ebenso wenig genügte die mittelalterliche Gotteslehre. Da auf beiden Seiten, der menschlichen und göttlichen, die Voraussetzungen nicht genügten, konnte es auch nicht gelingen, in Christo die ethische Gott-

menschheit und im Menschen die volle Gottesgemeinschaft wirklich zu verstehen; alle diese Lehren mündeten in die Lehre von der Kirche ein, was sich am deutlichsten an der Versöhnungs- und Gnadenlehre zeigt. Betrachten wir das noch im Einzelnen: es wird sich so rechtfertigen, dass wir die Lehre von der Kirche als das mittelalterliche Centraldogma vorangestellt haben.

Die Anthropologie des Mittelalters hat sich nicht eingehend mit psychologischen Fragen beschäftigt. Sie setzte damit die Richtung der vorhergehenden Periode fort. Was sie interessirte, war im Wesentlichen nur das Verhältniss des Menschen zu Gott im Erkennen und Wollen, und bei den Mystikern im Affect. An selbstständige psychologische Untersuchungen dachte man weniger. Auch das Verhältniss zu Gott interessirte weniger in Bezug auf das Dauernde, die Anlage des Menschen und seine Grundrichtung, obgleich auch davon die Rede war, sondern mehr in Bezug auf bestimmte einzelne Stadien seiner Existenz, den Urstand, das Stadium der Sünde, der Erlösung und den Endzustand im Jenseits. Ebenso tritt die Frage der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gattung, von der menschlichen Natur und von der Gemeinschaft in den Vordergrund, wobei übrigens zu beachten ist, dass zur Zeit des Verfalls der Scholastik mit dem Nominalismus das psychologische Interesse an der Einzelperson stieg, das auch in der Mystik sich geltend machte. Auf der Höhe des Mittelalters war aber die Anthropologie theologisch orientirt und kam zu keiner selbstständigen Entfaltung. Wie überhaupt im Mittelalter das Menschliche gegen das Göttliche verkürzt wurde, so fiel auch die Anthropologie aus. Zunächst interessirte die Entstehung des Menschen; der Präexistenzianismus und der Traducianismus traten gegen den Creatianismus zurück, der am meisten der supernaturalen Richtung entsprach und durch Hugo v. Sct., Victor[1] und den Lombarden[2] zur Herrschaft kam. Thomas[3], der auf den Zusammenhang der Welt mehr bedacht war, zugleich aber doch immer den supernaturalen Standpunkt wahren wollte, unterschied die anima sensitiva von der intellectiva und liess die erste auf natürlichem Wege sich fortpflanzen, während die zweite geschaffen sein sollte[3]. Demnächst kam die Frage nach dem Verstand und Willen in Betracht. Hier hat das Mittelalter die Lehre von dem donum superadditum ausgebildet. Sie hat die Bedeutung, dass einmal die Vollkommenheit des Menschen schon gleich im Anfang im Urstand

[1] De sacr. I. P. VII, 30.
[2] Sentent. II, 17, No. 3.
[3] Summa I, qu. 118.

mit seiner Schöpfung gesetzt ist, eine Ansicht, die den Menschen abstract behandelt und auf seine Entwickelung keine Rücksicht nimmt. Sie enthält aber auch dies, dass die natürliche Anlage und Beschaffenheit des Menschen für seine Vollkommenheit nicht ausreicht, dass er noch einer besonderen Gabe bedarf, um seinen Zweck zu erreichen, dass er also von Natur unvollkommen ist. Da nun für das Mittelalter das Verhältniss zu Gott im Mittelpunkt steht, so ist damit gesagt, dass die volle Gemeinschaft mit Gott über die Natur des Menschen hinausliege, nur durch eine besondere Zuthat Gottes zu erreichen sei; es spricht sich also hierin der versteckte Dualismus zwischen der menschlichen Natur und Gott aus, die supernaturalistische Richtung des Mittelalters. Dabei ist aber doch nicht zu vergessen, dass eine Anlage für die Gottesgemeinschaft, für die Liebe zu Gott und für die Erkenntniss Gottes im Menschen zugleich angenommen wird. Wenn Anselm darauf ausgeht, den Inhalt des Dogma als vernünftig zu erweisen, so setzt er offenbar voraus, dass der Glaubensinhalt der Vernunft zugänglich ist, wenn er allerdings auch den Satz gelten lässt: fides praecedit intellectum. Thomas nimmt auch noch eine natürliche Gotteserkenntniss an, die allerdings erst durch die supernaturale Offenbarung vollendet wird. Die Lehre des Thomas von dem donum superadditum ist nicht widerspruchsfrei. Denn einmal sagt er, dass der Mensch seinem übernatürlichen Zweck nur durch eine übernatürliche Gabe hätte entsprechen können, und doch sagt er, dass durch den Verlust dieses übernatürlichen Geschenkes die menschliche Natur verwundet sei. Dann war es doch mindestens der menschlichen Natur gemäss, diese übernatürliche Kraft zu besitzen, dann war sie also dem Menschen natürlich. In der justitia originalis subdebatur ratio Deo, rationi vero vires inferiores et animae corpus, et prima subjectio erat causa secundae. Wenn dieses Verhältniss nun erst durch eine übernatürliche Gnade möglich war, die extra zur Natur gegeben werden musste, so kann der Mensch eben nicht vollkommen geschaffen sein. Dann kann er aber auch nicht sagen, die menschliche Natur sei durch den Verlust des donum superadditum verwundet, was er doch sagt; denn das setzt voraus, dass das donum superadditum zur menschlichen Natur gehört hätte. Thomas theilt die Meinung Augustins, dass der durch die Sünde in seinem Antheil an Gott geminderte Mensch sich nicht selbst diesen Antheil wieder verschaffen kann. Zwar hatte Augustin auch von einem adjutorium Dei geredet, das aber nur zum Beharren in der natürlichen justitia originalis nöthig war, und so konnte er mit Recht von einer privatio reden, die die Natur verdorben

hätte. Das konnte Thomas nicht, weil für ihn schon die justitia originalis selbst auf dem donum superadditum beruhte. Thomas ist also hier im Streit mit sich, weil er einerseits von einer Verwundung der Natur durch den Verlust der justitia originalis redet und diese doch nur auf das donum superadditum gründet[1]. Duns Scotus hat der Lehre von dem donum superadditum eine etwas andere Wendung gegeben, insofern nach ihm der Mensch von Natur für die Gotteserkenntniss und Liebe angelegt ist, unendliche Empfänglichkeit für Gott besitzt, aber nur durch wirkliche Mittheilung Gottes diese Empfänglichkeit actuell werden kann. Wenn also der Mensch diese Mittheilung Gottes verliert, so bleibt ihm doch die Empfänglichkeit des Willens für Gott. Da aber Duns nun doch auch behauptet, dass diese Mittheilung ein donum superadditum, nicht nur die dem Menschen natürliche Erfüllung seiner Empfänglichkeit sei, und dass ohne das donum supperadditum der Mensch nicht im Stande sei, den appetitus sensitivus im Zaun zu halten, so setzt doch auch er die menschliche Natur unvollkommen, nur dass seine Empfänglichkeit für Gott nicht verloren geht, die receptive Freiheit ihm bleibt. Es bleibt auch hier eine natürliche Disharmonie übrig, die Duns nur nicht so hoch anschlägt, weil dem Menschen die Freiheit bleiben soll. (S. o. S. 323 f.)

Die Sünde wird im Mittelalter verschieden beurtheilt, und dem entspricht denn auch eine verschiedene Versöhnungs- und Erlösungslehre. Anselm hatte die Sünde als Verletzung der göttlichen Ehre aufgefasst; sie begründete eine unendliche Schuld, weil sie ein unendliches Gut verletzte, und er beurtheilte in dieser Weise auch die Erbsünde[2]. Abaelard dagegen meinte, dass die Erbsünde keine Schuld begründen könne, dass die Sünde in dem bewussten Willen ihren Sitz habe; die Erbsünde kann also nur Leiden, Strafe für Thatsünde sein, und die Freiheit haben wir auch durch die Erbsünde nicht völlig verloren[3]. In ähnlichem Gegensatz stehen Thomas und Scotus. Thomas sieht die Sünde als eine privatio justitiae an, sieht in der Erbsünde eine vulneratio unserer Natur, lässt sie eine unendliche Schuld begründen und uns in Unfreiheit versenken. Scotus dagegen beurtheilt die

---

[1] S. o. S. 311 f.

[2] De conceptu virginali et originali peccato c. 3. c. 26, 27. 28 Cur Deus homo I, 11. c. 21. 22. Die injustitia ist absentia debitae justitiae und diese verdammt, auch als Erbsünde. Persona propter naturam peccatrix nascitur. Dann wird auch wieder durch die Person die natura magis peccatrix.

[3] Scito te ipsum. S. o. S. 294.

Erbsünde milder. Wir sind wieder in dem Zustand der pura naturalia; die concupiscentia, die natürliche Neigung, dem appetitus sensitivus nachzugeben, ist das Materiale der Erbsünde. Aber dem steht doch die Empfänglichkeit für die göttliche Einwirkung gegenüber. Durch die mittelalterliche Auffassung geht also ein Schwanken in Bezug auf die Erbsünde. Diejenigen, die mehr auf das active Wollen des Einzelnen das Gewicht legen, stellen die Erbsünde zurück, diejenigen, die auf den Zustand der Gattung das Gewicht legen, stellen sie in den Vordergrund. Aber ob nun die Erbsünde Schuld begründet oder nicht, ob sie eine vulneratio der Natur ist oder mit dem Zustand der pura naturalia zusammenfällt, das bleibt immer, dass der Mensch in seinem natürlichen Zustand so beschaffen ist, dass er übernatürlicher Hülfe bedarf. Diese macht sich nun sowohl in der Form geltend, dass unsere Natur auf eine höhere Potenz gehoben wird, und das geschieht schliesslich in der Sacramentsgnade, als auch so, dass unser freier Wille sich übernatürlichen Geboten, die geoffenbart sind, zu unterwerfen oder mit seiner evangelischen Freiheit geoffenbarte evangelische Rathschläge zu befolgen hat. Beides geht neben einander her. Es ist ferner begreiflich, dass, wenn die Gnade einen übernatürlichen Charakter hat, die Begründung ihrer Annahme nicht in der Einsicht in ihre, unserer Natur entsprechende Vortrefflichkeit liegen kann. Soweit also eine subjective Motivirung stattfindet, wird Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn eine grosse Rolle spielen, was der inneren Fremdheit Gottes und des Menschen entspricht. Es ist bekannt, in welchem Maasse die Furcht vor Strafen, ewigen und unabsehbar zeitlichen im Fegefeuer im Mittelalter verwendet wurde. In der Praxis legte man übrigens weit weniger Gewicht auf die Erbsünde als auf die Thatsünden. Denn mit der Taufe als Kindertaufe war ja die Erbsünde mit ihren Folgen beseitigt. In der Busspraxis unterschied man Todsünden und lässliche Sünden und forderte für dieselben Busse und Satisfactionen. Man legte auf das äussere Werk weit mehr Gewicht als auf die zu Grunde liegende Gesinnung und den Zusammenhang der Thatsünden mit der Grundgesinnung, wie man auch für die einzelnen Sünden einzelne Strafen festsetzte, was Dante's Göttliche Komödie in klassischer Weise zeigt.

Es entsprach dem pädagogisch-anstaltlichen Character der mittelalterlichen Kirche, dass sie die Gesinnung hinter die äussere Bethätigung zurückstellte. Nur die Mystik, insbesondere die germanische[1] führt die Sünde consequent auf die Gesinnung zurück, und findet sie in dem

[1] S. o. S. 341 f.

Egoismus, in der grundsätzlichen Aufhebung der Einheit mit Gott, wobei freilich nicht selten die Egoität an sich schon als Egoismus bezeichnet wird. Die Aufhebung der Sünde wird hier mehr in der principiellen Abkehr von der Ichheit gefunden, in der mystischen Vereinigung mit Gott, die in der germanischen Mystik auch in der ethischen Liebesbethätigung zur Erscheinung kommt, in der Nachfolge Christi. Hier ist gegenüber der Zerstreuung der Sünde in eine Vielheit von Werken die grundsätzliche Richtung hervorgehoben.

Wie die Anthropologie des Mittelalters eine natürliche Fremdheit des Menschen und Gottes nicht überwindet, die durch extraodinäre übernatürliche Gaben überbrückt werden muss, so wird auch Gott nicht so vorgestellt, dass von dem Gottesbegriff aus die Einheit Gottes und des Menschen völlig begreiflich wird. Zwar scheint es, dass Gott zu denken der Vernunft nothwendig ist, wie die Gottesbeweise darthun; auch wird die göttliche Liebe wohl angenommen. Aber die Gottesbeweise münden schliesslich doch im Supernaturalen ein, und weit mehr als von der göttlichen Liebe ist von der Gnade die Rede, die unpersönlich oder auch willkürlich und mit der Gerechtigkeit nicht völlig geeint ist. Die Gotteslehre im Mittelalter bewegt sich um drei Punkte, um die Gottesbeweise, um die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften und um die Trinitätslehre.

Was das Erste angeht, so hat Anselm den ontologischen Beweis versucht, der aus dem Begriff des allerrealsten und vollkommensten Wesens auf die Existenz desselben schliesst, da, wenn es nicht existirte, ein grösseres als es selbst ist, gedacht werden könnte.[1] Gaunilo[2] wendete ihm ein, der Begriff des vollkommensten Wesens schliesse die Existenz noch nicht nothwendig ein; die vollkommenste Insel, die gedacht werden könne, müsse darum noch nicht existiren. Anselms Voraussetzung, die Cartesius später gründlicher untersucht hat, ist die, dass es sich nicht um einen Phantasiebegriff, sondern um einen nothwendigen Begriff handle. Hugo v. Sct. Victor[3] suchte zu zeigen, dass der endliche Geist einen absoluten Geist voraussetze. Er ging ausserdem auf den kosmologischen und teleologischen Beweis zurück. Thomas[4] schloss aristotelisch von dem Bewegten auf einen ersten Beweger, von der Wirkung auf die Ursache, von dem Zufälligen auf das Nothwendige, aus der teleologischen Stufenfolge der Dinge auf ein Vollkommenstes. Den moralischen Beweis versuchte Raymund v. Sabunde[5],

[1] Proslogium 2.

[2] Liber pro insipiente. Gegen ihn schrieb Anselm seinen liber apologeticus contra Gaul.

[3] De sacramentis I, P. III c. 6—9.

[4] Summa theol. I, qu. 2, qu. 3, qu. 4, 1 qu. VI, 2 Gott ist summum bonum.

[5] Theologia naturalis Titul. 83—Tit. 87.

indem er auf die Nothwendigkeit der Belohnung und Bestrafung zurückging. Da die Natur für den Menschen da ist, und der Mensch für das Sittliche, so muss auch im Interesse der ganzen Weltordnung ein Vergelter und Richter an der Spitze stehen. Wessel und die Mystiker gehen auf ein ursprüngliches Wissen von Gott, auf seine Offenbarung in der Seele, die erfahren wird, zurück. Hienach scheint im Mittelalter die Tendenz allgemein zu sein, den Glauben an Gottes Existenz als einen vernünftigen zu erweisen. Nur darf man daraus noch nicht schliessen, dass unsere gesammte Gotteserkenntniss rational sei. Zwar scheint anfänglich volle Harmonie zwischen dem Glauben und der Vernunft zu bestehen, wie Anselm zeigt und zuletzt denkt Raymund noch ähnlich. Allein in der weiteren Entwickelung musste die übernatürliche Offenbarung die Erkenntniss der Vernunft ergänzen, und da die Offenbarung am Ende in der Hand der Kirche war, so wurde man auch hier auf den kirchlichen Offenbarungsglauben hingewiesen. Gott voll zu erkennen und zu lieben, dazu war eine ganz besondere göttliche Gnadengabe nothwendig. So trennten sich Glauben und Wissen immer mehr, bis man am Ende zur doppelten Wahrheit kam[1].

Wie hier das formale Erkenntnissprinzip dualistisch bestimmt wurde, so war auch der Inhalt der Gotteslehre nicht einheitlich gestaltet. Gott wird theils substantiell, theils theistisch behandelt. Das zeigt sich schon im Eingang des Mittelalters bei Johannes Scotus Erigena, der einerseits Gott als natura betrachtet, durch deren Divisio er zugleich die Welt ableitet und dem göttlichen Processe einverleibt, wenn er von der natura creans non creata, natura creans creata, natura creata non creans und natura non creata non creans redet. Andererseits wird trotz dieses einseitig metaphysischen Zuges bei Johannes Scotus doch wieder das theistische Moment, Gott als bewusstes und wollendes Wesen anerkannt, und die göttliche Natur soll weder der Intelligenz noch Liebe baar sein. Wenn daher Gott in der Welt in concreter Gestalt erscheinen, Theophanien haben soll, so soll er auch in seiner allumfassenden Einheit, zu der er zurückkehrt, die einzelnen Individuen nicht völlig vernichten, sondern bewahren[2]. Im weiteren Verlauf beobachten wir ein Schwanken zwischen Gottes Selbstbehauptung und seiner Mittheilung, zwischen seiner Willenstranscendenz im Verhältniss zur Welt und einer mehr substantiell

[1] S. o. S. 349.
[2] S. o. S. 286 f.

metaphysischen Auffassung Gottes, nach der seine Weltimmanenz stärker betont wird. Während Anselm Gott als einen wachsamen Hüter seiner Ehre, der Sühne für die Verletzung seiner Ehre verlangt, hinstellt, steht bei Abaelard die freilich nicht ganz von Willkür freie Liebe Gottes im Vordergrund. Während bei Thomas das substantielle Verhältniss von Gott und Welt hervortritt, Gottes Sein in der Welt vorhanden ist, wenn auch die Stufenreihe der Wesen am göttlichen Sein, an der göttlichen Substanz in verschiedenem Grade Theil hat, die Negation also Gott und die Welt als endliche unterscheidet, so ist er bei Duns seinem innersten Wesen nach der Welt fremd; sie ist Product seines Willkürwillens; Gott ist insofern weit mehr transcendent, wenn auch die Welt an seinen Ideen Theil hat und das letzte Ziel die Liebe zu Gott sein soll, die mit Hülfe der übernatürlichen Gnade erreicht werden kann. Im Ganzen wird man nicht fehlgehen, wenn man als den überwiegenden Zug des mittelalterlichen Theismus die Transcendenz bezeichnet. Auch bei Thomas bedarf es der übernatürlichen Gnade, um zur Einheit mit Gott zu kommen. Bald ist Gott mehr als vernünftige Substanz vorgestellt bei Thomas, bald als Wille bei Scotus — aber Vernunft und Wille, Nothwendigkeit und Freiheit sind noch nicht zu voller Einheit gekommen. Auf der einen Seite ist metaphysische Nothwendigkeit, auf der anderen freie Willkür eines Gottes, der vor Allem selbstgenugsam ist und über die Welt erhaben keiner Welt bedarf, wie schon vorher Gott bald gerechter, oder besser: auf seine Ehre bedachter, sich selbst behauptender, bald die Sünde milder beurtheilender liebender Gott ist, bei Anselm und Abaelard, ohne dass die juristische und die auf Liebe zurückgehende Theorie sich später in höherer Form ausgesöhnt hätten. Im Ganzen ist die Gottheit über die Welt erhaben. Nur in besonderen Gnadenacten theilt sie über die Natur hinaus gehende Kräfte und Offenbarungen mit, so dass da, wo Gott wirkt, die Wirksamkeit der endlichen Creatur aufhören soll, und da, wo die endliche Creatur wirkt, das Handeln nur auf ein äusserlich verdienstliches Handeln, auf ein Erfüllen einzelner auctoritativ gegebener göttlicher Gebote hinausläuft. Es fehlt dem mittelalterlichen Gottesbegriff die klare Vorstellung der Liebe, welche eine wirkliche Vereinigung Gottes und des Menschen ermöglicht. Gott ist erhaben, auch als absolut vollkommene vernünftige Substanz, sofern die endliche Welt mit Negation behaftet ist, vollends aber als absolut sich selbst genügender Wille, der gewissermassen nur aus Willkür eine Welt setzt, zu der er in Beziehung tritt.

Der mittelalterliche Theismus hat einen Gott mit energischem Willen, einen Gott, der die Welt durch die geschichtliche Entwickelung zu einem transcendenten Ziele führt, dem das natürliche Leben fremd ist, der erhaben ist über die Creatur, und dessen Gnade weit weniger direct von ihm auf den Einzelnen übergeht, als durch die unpersönliche Vermittelung der Kirche dem Einzelnen nahe kommt. Die Unpersönlichkeit der gratia infusa, creata ist hier charakteristisch. Gott ist erhaben über die Welt nach seiner innersten Substanz oder seinem innersten Willen. Seine Mittheilungen sind supernatural und sie sind durch die Kirche vermittelt[1]. Die pantheistischen Ansätze dagegen, welche sich theils bei mittelalterlichen Secten und schon bei Scotus Erigena finden, kamen nicht zu vollem Austrag.

Mit alle dem soll übrigens nicht gesagt sein, dass nicht doch das Mittelalter in der Gotteslehre einen bedeutenden Fortschritt gemacht hat. Er zeigt sich in dem Versuch, die Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit der Eigenschaften energisch mit der Einheit zu verbinden; sie sind zusammengehalten durch die göttliche Subjectivität. Wenn Gott über seine Ehre wacht (Anselm) oder — nicht ganz von Willkür frei seine Liebe mittheilt (Abaelard), wenn er die substantielle Vernunft ist, die der Welt alle Grade der Vollkommenheiten mittheilt (Thomas) oder der Wille, der die in seiner Essenz liegenden bestimmten positiven Vollkommenheiten bewusst erfasst und der Welt vermöge seiner Willkür mittheilt (Scotus) oder der sich selbst behauptende absolute freie Wille (Okkam): immer ist er doch das seiner selbst mächtige, energische, sich selbst durchschauende und wollende Subject. Der Gott des Mittelalters hat eine weit energischere Subjectivität, wie schon Scotus Erigena gegenüber dem Areopagiten zeigt. Die Eigenschaften sind in der Subjectivität concentrirt. Nur wird diese Subjectivität erhaben, und die Mittheilung Gottes trifft nicht sein innerstes Wesen, die gratia ist creata, seine Gebote haben positivistischen Charakter. Die Erhabenheit der göttlichen Subjectivität ist noch nicht mit der Selbstmittheilung geeint, wenn auch Versuche dazu gemacht werden. Aber der Vorzug ist, dass der göttlichen Subjectivität entsprechend sich auch die endliche Subjectivität geltend macht, indem das Subject seine Seligkeit sich als das Ziel seiner Action steckt oder in der romanischen Mystik Gott geniessen will. Man könnte sagen, das

[1] Selbst ein Bernhard führt aus: Da der mediator auch Richter sei, opus est mediatore ad mediatorem istum, nec alter nobis utilior quam Maria. Sermo infra oct. assumpt. Mar. T. 183, S. 429.

selbstsüchtige Element ist weder bei Gott noch bei den Menschen völlig überwunden und deshalb auch nicht ein Schwanken zwischen verdienstlichem Handeln und einer absorbirenden Gnade. Gott ist als energische Subjectivität zum ersten Male erfasst; aber die Selbstmittheilung kam noch zu kurz. Nur als gratia creata, infusa wird sie durch Vermittelung der Kirche und Verdienst dem Menschen zu Theil. Die Richtung auf die Selbstmittheilung Gottes kam am Ende des Mittelalters am ehesten noch in der germanischen Mystik und bei Männern wie Wessel zur Geltung. Nur sind auch diese Mystiker vielfach von einem so überschwenglichen, areopagitischen Gottesbegriffe geleitet, dass sie in ihrem Gott alle Ichheit, nicht bloss den Egoismus aufgeben wollen. Nur da, wo die Mystik einen ethischen und zwar einen positiv ethischen Charakter anzunehmen beginnt, ist der Anfang der Ueberwindung dieser einseitigen Transcendenz. Denn da wird hervorgehoben, dass wir Gott in uns wirkender Weise haben sollen, also durch die Immanenz Gottes in uns unsere Thatkraft belebt, das Subject erhalten und gefördert wird, und nicht in der absoluten „Wüste“ oder Leere sich selbst verliert. Da ist ein Anfang von einer gesunden Verbindung der Immanenz und Transcendenz, wie das in der ethischen Nachfolge Christi, soweit sie nicht etwa nur auf eine negative Ethik hinausläuft, sich darstellt.

Hiernach lässt sich schon bemessen, dass die Trinitätslehre nicht gerade weit gefördert wurde. Auf der Synode zu Aachen 809 wurde der Zusatz Filioque aufs Neue hervorgehoben. Diese Differenz zwischen der griechischen und römischen Kirche wurde nicht wieder ausgeglichen, da die Unions-Versuche von Lyon 1274 (quod Spiritus S. ex Patre et Filio non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio procedit) und von Ferrara-Florenz 1439 (quod Spiritus S. ex patre et filio aeternaliter est, ex patre per filium) scheiterten. Die Bedeutung des Filioque war, dass dem Subordinatianismus endgültig vorgebeugt wurde, der in der griechischen Kirche durch die Präponderanz des Vaters nicht völlig vermieden ist. Dafür sehen wir aber im Mittelalter nun hauptsächlich Schwankungen zwischen sabellianischen und tritheistischen Neigungen. Die Gleichheit der Personen war nun zwar anerkannt, aber das Verhältniss der Personen zu der Einen Gottheit blieb schwierig. Scotus Erigena hatte die Trinität einerseits mit der Entwicklung der Gottheit in der Welt zusammengebracht; die natura non creata creans bringt die natura creata creans, den Sohn hervor, der in sich die primordiales causas hat, die der Geist in die Mannigfaltigkeit ausbildet

und wieder zur Einheit zusammenfasst und in den Anfang bereichert zurückbringt, natura non creata non creans. So war die Trinität als Process aufgefasst, indem Gott der Vater als principium durch den Sohn, der die primordiales causas in sich hat, in die Welt eingeht und durch den Geist, der die Welt concret gestaltet und vollendet, wieder bereichert zu sich zurückkehrt[1], womit er freilich seiner Zeit weit voraus war. Andererseits aber sind ihm die trinitarischen Unterschiede doch areopagitisch wieder nur Eigenschaftsunterschiede, indem man Gott als essentia, Sein, οὐσία, Vater, als sapientia, Erkennen, δύναμις Sohn, als vita, Liebe, ἐνέργεια Geist, nennen könne[2]. Während Anselm an Augustin anschliessend (Monol. c. 27 f.) auf die Einheit des göttlichen Wesens (Gott memoria, intelligentia, voluntas)[3] das grösste Gewicht legte und darüber dem Sabellianismus sich annäherte, bekämpfte er mit Erfolg den Nominalisten Roscellin, der den Begriff Gott als leeren Gemeinbegriff bezeichnet und zum Tritheismus hinneigte. Roscellin wurde 1092 zu Soisson verurtheilt. Nicht besser ging es zu Soisson 1121 und zu Sens 1140 Abaelard, der die Unterschiede der Personen auf Eigenschaftsunterschiede zurückführte, Macht, Weisheit, Güte[4]. Thomas[5], der die Einheit der vernünftigen Substanz Gottes in den Vordergrund stellt, vernachlässigt darüber die Unterschiede (principium, intelligentia, amor) und neigt zum Sabellianismus, während Scotus die Unterschiede der Personen zwar auch auf die mens, intelligentia und voluntas zurückführt aber als Kräfte des Geistes, durch deren Zusammenwirken Gott selbstbewusste, ihrer selbst mächtige, in sich abgeschlossene, selige Persönlichkeit werden soll. Bei ihm leistete die Trinitätslehre aber gerade das kaum, was sie nach ihren Urhebern leisten sollte, nämlich neben Gottes Selbstgenugsamkeit auch seine Mittheilsamkeit zu

[1] S. o. S. 290.

[2] Vgl. de divis. nat. I, 13. II, 23.

[3] Intelligitur in memoria pater, in intelligentia filius, in amore utriusque spiritus c. 59. Migne T. 158 S. 205 f.

[4] Theol. christ. I, 1. 2. Introductio ad theol. II, 12, 13, sagt er, die drei Personen seien wie die drei grammatischen Personen quae loquitur, ad quam loquitur, de qua loquitur. Das sollte besagen, die Personen seien Verhältnissbegriffe.

[5] Summa I, Qu. 27—43. Die persona ist ein singulare in genere substantiae, ein nomen speciale für das Singulare der rationalis natura, Qu. 29, 1. Das Verbum ist der Name des Sohnes als einer emanatio intellectus, Qu. 35, 2. Qu. 36, 1. Der Geist geht hervor nach Art eines Impulses des Willens per modum amoris. Die Unterschiede werden doch am Ende auf Eigenschaften zurückgeführt.

begründen[1]. Während Hugo die Eigenschaften der Macht, Weisheit, Güte für die trinitarischen Unterschiede verwendete (de sacr. I, III, 21, 26, 28), hat Richard von Sct. Victor aus der Liebe selbst die Notwendigkeit einer Dreiheit von Personen abzuleiten versucht: die Liebe muss auf ein anderes gehen als sich und doch auf das höchste, also auf eine gleiche Person; aber auch die gegenseitige Liebe zweier Personen wäre exclusiv; so müssen immer zwei einstimmig eine Dritte lieben. Auf diese Weise erreichte er zwar drei Personen, aber einmal neigte das zum Tritheismus, sodann aber ergab sich nur eine formale Wiederholung dreier Personen ohne inhaltlichen Unterschied. (Vgl. s. Schrift de trinitate.) Endlich musste diese Construction den Uebergang zur Schöpfung bedeutend erschweren. Wie man die abstractesten Begriffsdifferenzen gelegentlich zuzog, um die Unterschiede in der Trinität zu verstehen, mag man aus der Trinitätslehre des Alanus ab insulis[2] ersehen. Man sieht, das Denken wandte sich dem trinitarischen Problem nicht mit grossem Erfolge zu. Man nahm die Trinitätslehre an, ohne in concreto in der immanenten Trinitätslehre die Vermischung der trinitarischen Unterschiede mit Unterschieden von Eigenschaften und Seelenkräften zu vermeiden, schwächte also die Unterschiede ab, während man auf der anderen Seite tritheistischen Schein nicht vermied. Weit mehr als die göttliche Trinität stand im mittelalterlichen Bewusstsein die Erhabenheit, Subjectivität Gottes fest, an der Christus als Weltenrichter Theil hatte, während Maria und die Kirche, welche den heiligen Geist besass, die Spenderin der Gnade blieben, falls man ihr den Gehorsam leistete, den sie als Erziehungsinstitut fordern zu müssen glaubte.

Die Gotteslehre zeigt, dass die Vorstellung von Gott nicht dazu angethan war, eine Vereinigung Gottes und des Menschen als dauernde principielle Grundrichtung des Geistes zu ermöglichen. Da griff die Erhabenheit Gottes störend ein und führte zu dem Bedürfniss der concreten Vermittelung der Kirche, die man von Fall zu Fall sich zu Nutze machen konnte. Das Göttliche ist theils dem Menschlichen fern, theils droht es alles Endliche zu verschlingen, so dass, wo das Göttliche wirkt, die menschliche Thätigkeit aufgehoben, überhaupt alle natürliche Mitwirkung beseitigt ist, was in der magischen Wirkung der Sacramente am stärksten hervortritt, und dass wo die menschliche Thätigkeit zur Geltung kommt, Gottes Thätigkeit zurücktritt, wie der Begriff des verdienstlichen

[1] S. o. S. 318. 319.
[2] S. o. S. 300.

Werkes zeigt. Und doch versuchen gerade die grössesten Scholastiker immer wieder diesen Dualismus möglichst zu überbrücken, indem Thomas nur einen gradweisen Unterschied zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen vertritt, wobei freilich dann Gott selbst insofern er über den Graden steht, der Welt um so ferner wird, — oder indem Scotus eine unendliche Empfänglichkeit für das Göttliche im Menschen anerkennt und der endlichen Welt positive Bestimmtheit und positiven Werth zuschreibt — nur dass er dann doch wieder Gott zur absoluten Willkür stempelt, die der Welt im Innersten fremd ist.

Dieser versteckte Dualismus war denn auch der Grund davon, dass die Christologie keine bedeutendere Ausgestaltung erfuhr und ein Schwanken zwischen Adoptianismus und Nihilianismus hervortrat. Der Erstere wurde schon von Elipandus v. Toledo und Felix v. Urgellis gelehrt, welche neben dem Sohn Gottes von Natur den Sohn durch Adoption annahmen, um auf diese Weise die menschliche Seite zu selbstständiger Geltung kommen zu lassen, ohne freilich die Einheit dieser beiden Söhne in Christi Person festhalten zu können. Der Menschensohn wird in die Gottessohnschaft aufgenommen, wird nuncupative Gottes Sohn; Deus und Christus soll nicht zwei Iche haben; aber doch soll die menschliche Seite auf das Bestimmteste ihre Selbstständigkeit behalten; sie kann als geschöpflich nicht selbst göttlicher Natur werden, soll aber andererseits doch in Christi Ich mit der göttlichen Person verbunden sein. Also zwei Söhne in einem Ich war die Vorstellung, zu der sie kommen mussten[1] — wobei freilich dieses Ich die leere Einheitsform für zwei innerlich doch nicht geeinte Factoren war. Ihre Gegner, Alcuin, Agobard v. Lyon, Paulinus u. A., betonten, dass durch die Einheit mit der göttlichen Natur die menschliche Natur ihre persönliche Seite einbüsse, also in die göttliche Person des λόγος aufgenommen werde, so dass an ihre Stelle eben die göttliche Persönlichkeit trete. Indem auf dem Concil zu Frankfurt 794 der Adoptianismus verworfen wurde, wurde die menschliche Seite gegen die göttliche nach monophysitischer Art verkürzt[2], was dann mit besonderer Schärfe in der Abendmahlslehre des Paschasius Radbertus hervortritt. Denn die Voraussetzung seiner Verwandlungslehre ist doch dies, dass Christi Leib vergottet ist. Erst so ist es begreiflich, dass dieser vergottete Leib Christi wieder die irdischen Elemente Brot und Wein zu substanzlosen Accidenzen machen kann. Die menschliche

[1] S. o. S. 282.
[2] S. o. S. 283 vgl. 272.

Substanz Christi muss zuerst in das Göttliche verwandelt sein, ehe Christi Leib und Blut die Elemente zu Accidenzen herabsetzen kann. Hierin ist ein stark monophysitischer Zug. Die Richtung auf die Selbstständigkeit der menschlichen Natur mit eigenem Willen nimmt in der Christologie auch Abaelard, und wenn er auch den Adoptianismus ablehnt, Christus gratia unionis Sohn Gottes nennt, so ist bei ihm doch eine Annäherung an den Adoptianismus im Interesse der ethischen Selbstständigkeit der menschlichen Natur vorhanden; der homo assumptus that den Willen des ihm innewohnenden göttlichen Geistes[1]. Im Nihilianismus des Lombarden dagegen ist eine Richtung vertreten, welche die Menschwerdung auf Grund der Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Faktors nur so zu deuten wusste, dass die Menschheit gleichsam nur das Gewand der Gottheit gewesen sei, Christus mehr nur als eine Theophanie erscheint, die Gottheit bei der Menschwerdung nichts geworden sei. Um den Augen der Menschen angemessen zu erscheinen, hat sich das Wort Gottes mit der Menschheit wie mit einem Gewande umgethan; nicht für sich, sondern für die, denen er erschien, wird der λόγος als Mensch erfunden[2]. Zwischen adoptianistischen und nihilianistischen Neigungen schwankte die Christologie; auch der Gegensatz von Thomas und Duns bewegte sich um diesen Punkt. Denn obgleich beide den Nihilianismus und Adoptianismus ablehnten, neigte der Erstere doch zum Nihilianismus, der Zweite zum Adoptianismus. Scotus[3] nahm theils eine Prädestination Christi für die Gemeinschaft mit dem Verbum, theils eine Empfänglichkeit des für das Unendliche empfänglichen Willens der Menschheit Christi an, den der λόγος erfüllen und so übernatürlich steigern konnte. Die Richtung geht hier auf die Adoption der Menschheit in die Gottheit. Das persönliche Moment kommt also in so weit wenigstens zur Geltung, als Gott den empfänglichen persönlichen Willen (potentia obedientialis) aneignet. Aber Gott theilt dabei doch nicht seinen innersten Willen mit — er hätte sich auch in einem Stein incarniren können — sondern nur soviel wird gesagt, dass Gott sich in Christo habe verherrlichen wollen und diese Seele dazu bestimmt habe, die sich durch ihre

---

[1] Vgl. das Nähere bei Baltzer, Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. u. 12. Jahrhundert, 1898. Deutsch, Peter Abaelard, S. 298—318.

[2] Der Lombarde spricht freilich nicht direct diese von ihm bevorzugte Ansicht aus. Jedenfalls aber ist bei ihm um so mehr eine Verkürzung der Menschheit anzunehmen, als der homo assumptus nicht persönlich von dem λόγος angenommen ist, sondern nur die natura. Sent. III, dist. 5f. dist. 10. Vgl. dist. 6 u. 7f. (S. 770f.).

[3] S. o. S. 325f.

Bethätigung ihres empfänglichen Willens dazu geeignet erwies. Während Scotus so die Menschheit adoptianisch selbstständiger stellt, so ist bei Thomas (S. o. S. 313f.) die Menschheit eigentlich nur die Erscheinungsform der Gottheit, was dem Nihilianismus entspricht; denn Gott ist unverändert geblieben, der Menschheit theilt sich also auch Gott nicht mit. Die menschliche unpersönliche Natur wird in den λόγος aufgenommen, der sie bestimmt, wie Gott als erste bewegende Ursache unveränderlich die Welt bestimmt. Er hält streng die Unveränderlichkeit des λόγος fest, die menschliche Natur ist in ihm unpersönlich verkürzt. Andererseits soll dieser nur eingegossene Gnade zu Theil werden, die ihm aber etwas Geschaffenes ist. Christus war unter denen, die der Gnade theilhaft sind, der Höchstbegnadete und als solcher das Haupt der Kirche. Gott ist auch hier nicht Mensch geworden, daher auch er bei einem Dualismus stehen bleibt, wie z. B. seine Ausführungen über die verschiedenen Arten des Wissens in Christus zeigen. Wenn Th. nun auch gelegentlich sagt, das Wort sei das Urbild, nach dem der Mensch geschaffen, also auch wieder herzustellen war; desshalb sei der Sohn, das Wort, und nicht der Vater oder Geist, Mensch geworden, mit der Menschwerdung sei eine exaltatio der menschlichen Natur und consummatio der Welt gegeben, so darf man nicht übersehen, dass nur durch supernatural eingegossene Gnade diese exaltatio der menschlichen Natur erreicht wird, und dass in Christus die consummatio ist, sofern er das Haupt des corpus mysticum, der Kirche ist, auf die seine Gnaden übergehen. Diese christologischen Versuche sind das Ergebnis davon, dass weder die anthropologischen noch die theologischen Voraussetzungen vorhanden waren, um die Einigung Gottes und des Menschen in der Gottmenschheit wirklich zu erreichen. Am ehesten kommt hier noch die Mystik einen Schritt weiter[1]; nach ihr ist

[1] Wir haben oben gesehen, wie Scotus Erigena einerseits die Gottmenschheit in Christus festhielt, andererseits sie wieder als Symbol der Einheit des Verbum mit der menschlichen Gattung betrachtete. Er redet von der theosis der einzelnen Menschen; sein Begriff der Theophanie kommt hier in Betracht. Kurz, die Einheit Gottes und des Menschen schien ihm von Gott wie vom Menschen aus gefordert. (S. o. S. 286f.) Die Mystik hatte ähnliche Gedanken. Man hat neuerdings auch Bernhard (Vgl. Baltzer a. a. O. S. 32 f.) in der Christologie herausgehoben. Er habe Gott im Menschen in Christo sehen wollen, den sich herablassenden Gott im Menschen; aber wie es ihm darum zu thun war, vor Allem Gott im Menschen zu sehen, der aber doch der allmächtige Gott ist, so erhebt er sich auch durch diesen Gott im Menschen zu Gott selbst in ekstatischer Vereinigung. Von der Herablassung erhebt er sich zur Herrlichkeit, von der Geburt und dem Leiden zu dem Erhöhten. Sermo in nativitate Mariae c. 11 (wo übrigens auch Maria zugleich gepriesen wird, c. 18 Migne T. 183,

in Christus das Princip der Vereinigung Gottes und des Menschen gegeben. Sein Wandel ist Vorbild; ja jeder soll zu der Einheit mit Gott

S. 445, vgl. auch den Sermo S. 449f., wo sie Mittlerin ist). Aber christologisch kommt es ihm doch mehr auf den Gott in Christus an; Gott ist im Fleisch, um uns, die wir fleischlich sind, zu sich zu erheben. Bernhard ist asketisch, rein religiös, der Welt abgewendet. Wir haben hier nicht eine wirkliche Vereinigung Gottes und des Menschen, nur eine Herablassung Gottes und eine asketische Absorption des Menschen bis zur Ekstase (raptus De consid. V, 2), der andererseits ein praktisch theokratisch kirchliches Handeln zur Seite geht. Bernhard hat keine ausgearbeitete Christologie gegeben, und es gelang ihm auch nicht, den mittelalterlichen Dualismus zwischen Welt und Gott zu überwinden. Auch in Christus sieht er den herablassenden Gott, darum versenkt er sich in die Geburt und das Leiden, weit weniger in das positiv ethische Wesen Christi; das Absterben, die Askese, die Entsagung sollen wir von ihm lernen, um allein Gott zu leben, worauf auch seine kirchliche Thätigkeit hinzielt. Bei ihm ist Gott doch letztlich erhaben und nur herablassend. Verbi lingua (est) favor dignationis ejus; animae vero (lingua) devotionis fervor. Sermo in cant. 45, S. 1002; vgl. auch Serm. 8, in cant. c. 8, S. 814.

Erst in der germanischen Mystik kommt der Gedanke zur Geltung, dass Gott und Mensch von Haus aus zur Einheit bestimmt sind. In Christus soll die menschliche Natur mit Gott geeint sein, und diese Einheit soll auf uns übergehen. Das ist von Meister Eckhart z. B. ausgesprochen in seinem Tractat von den zwei Wegen. Wir sollen den Weg der Menschheit gehen, seinem Vorbild folgen. Aber wir sollen auch den Weg der Gottheit gehen, da sollen wir in die Einheit mit der Gottheit, mit der Dreifaltigkeit kommen. Die nicht in die göttliche Natur sich erheben können, sollen seinem menschlichen Vorbilde folgen. Aber das Ziel ist doch die unmittelbare Gottesgemeinschaft, die durch ihn erreicht werden soll, Pfeiffer S. 498. Bei Eckart ist zwar auch die Menschheit Christi noch verkürzt; das ewige Wort hat die menschliche Natur an sich genommen, nicht eine menschliche Person. S. 678. Aber gerade dies wurde so verwendet, dass nun auch wir an der Gottheit Theil haben können. In der deutschen Theologie ist ebenfalls von der Nachfolge Christi die Rede. Dieses Vorbild geht aber in uns über: „Soviel Christi Leben in einem Menschen ist, soviel ist auch Christus in ihm.“ c. 45 Stuttgart, Ausg. 1858. Wo Christi Leben ist, da ist Christus, und wo Christi Leben nicht ist, da ist auch Christus nicht. „Christi Menschheit war die allerfreieste und ledigste Creatur, in ihm war der freieste Wille und war doch in ihm die grösste Klage über die Sünde.“ c. 54. Solche Freiheit soll auch der Mensch haben. Es ist in der deutschen Theologie einerseits in Christus die Einheit der menschlichen Seite und der göttlichen in ethischer Gestalt; andererseits sollen wir uns dies aneignen. Auch wir können diese Einheit erreichen, da Gott auch in uns wirkt, wie in Christo. „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich, d. h. durch mein Leben.“ Niemand kommt zu mir, der Vater ziehe ihn denn, das ist: dass er werde gezogen von dem einfältigen Gut. Wenn der Mensch zu dem Volkommenen kommt, da erhebt sich ein inwendiges Leben; da wird Gott selbst der Mensch, also dass da nichts mehr ist, das nicht Gott oder Gottes sei. c. 59. 60. Die Christologie wird hier nicht ausgebildet. Aber der Grundgedanke ist: Gott und Mensch sind für einander, Gott will wirkender Weise in der Creatur sein und die Creatur soll in Gott sein. Diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist in Christus erschienen; aber sie ist zugleich ein allgemeines Princip.

kommen, die Christus hatte, wie auch Wessel an Christus das Urbild der Hingabe an Gott findet, der die Mittheilung der Liebe Seitens Gottes entspricht, womit die Liebe zu den Brüdern verbunden ist. Diese Liebe ist aber für Alle vorbildlich. (S. o. S. 348.)

Die Lehre von Christi Werk steht natürlich mit der Sünden- und Gotteslehre in Correspondenz. Auch hier ist zu beobachten, dass die Nothwendigkeit dieses Werkes, die Nothwendigkeit der Menschwerdung im Fortschritt des Mittelalters gerade zur vollen Blüthezeit der Scholastik bestritten wurde, weil man davon ausging, dass Gott auch auf andere Weise seinen Zweck mit der Menschheit hätte erreichen können, vor Allem aber deshalb, weil man bei dem supranaturalen Charakter der Theologie eine Einsicht in diese Nothwendigkeit sich nicht zutraute, sondern nur in die Thatsächlichkeit, höchstens in die Angemessenheit göttlicher Entschlüsse. Auch wurde Christi Werk erst in der Kirche, in seinem corpus mysticum wirklich fruchtbar. Wenn Anselm noch die Nothwendigkeit der Menschwerdung begründen wollte, so hing dies mit seiner Vorstellung von der Möglichkeit, die Vernünftigkeit des Dogmas zu erweisen, den Glauben zum Erkennen zu erheben, zusammen. Entsprechend seiner Lehre[1] von Gottes Ehre, deren Verletzung als Verletzung eines unendlich werthvollen Gutes unendliche Schuld begründete, hat Anselm seine juristische Versöhnungstheorie aufgestellt, welche auf dem Grundsatz beruht, dass für die Ehrverletzung Satisfaction oder Strafe geleistet werden muss. Die Strafe hätte die Menschen vernichtet. Die Satisfaction für die unendliche Schuld kann nur durch Gott, und da der Mensch sie darbringen muss, nur durch den Gottmenschen geleistet werden. So wird die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes eben damit begründet, dass nur durch Gott selbst die Unendlichkeit dieser Schuld getilgt werden konnte. Christus leistet so als Gottmensch für die verletzte Ehre Gottes im Namen der Menschheit durch sein Leiden, insbesondere seinen Tod, die freiwillig sind, die Sühne. Weil er hier aber mehr that als gefordert wurde, so erwarb er damit ein besonderes Verdienst und konnte für dieses Verdienst nun auch von Gott noch eine besondere Gnade auswirken, die Befreiung des Menschen von der Strafe. Das überschüssige Werk Christi kommt nun den Uebrigen zu Gute, und so ist die Versöhnung hergestellt. Man hat auf den specifisch germanischjuristischen Character dieser Theorie mit Recht hingewiesen. In so fern ist sie doch verdienstlich, als sie wenigstens

[1] Vgl. die Schrift cur Deus homo.

den mythologischen Handel Christi mit dem Teufel beseitigt hat. Der Begriff der göttlichen Ehre und der Schuld des Menschen zeigt einen mehr persönlichen Charakter und hierin liegt ein Fortschritt, sowohl in der Gotteslehre als in der Lehre von der Sünde, während vorher die Schuld im Wesentlichen nur auf die Strafe bezogen, aber nicht für sich fixirt wurde. Wenn Anselm aber sagt, Christi Werk sei deshalb verdienstlich, weil er freiwillig etwas gelitten habe, was er nicht hätte zu leiden brauchen, so ist damit in der Moral die Nothwendigkeit des Gesetzes durch die Freiwilligkeit eines übergesetzlichen, überpflichtigen Werkes übertroffen. Für die Consilia ist so sicher das Werk Christi das Vorbild. Und wenn nun diese That belohnt wird und zwar in der Weise, dass das Verdienst von Christi Werk auf uns übertragen, uns angerechnet wird, so ist damit das Vorbild gegeben für die Uebertragung eines überverdienstlichen Werkes von einer Person auf eine andere. Diese Theorie löst ein sittliches Werk einmal von dem Gesetz ab und macht es überverdienstlich und löst es von der Gesinnung und der handelnden Person ab und überträgt das Verdienst auf Andere. Man sieht, das System überverdienstlicher Werke, welche übertragbar sind, über welche schliesslich die Kirche verfügt, hat hier sein Vorbild. Was Anselm von Christus sagte, sagten die Nachfolger von dem thesaurus operum der verdienstlichen Werke der Kirche. Anselm freilich konnten sich diese Schwierigkeiten dadurch verdecken, dass nach seinem Realismus der λόγος die allgemeine menschliche Natur angenommen hatte, demgemäss also was er that, als That der menschlichen Natur, also als der ganzen Menschheit zukommend, angesehen werden konnte, wobei dann aber freilich die persönliche Seite an Christi Menschheit zu kurz kam. Dem juristischen Charakter der Anselmschen Theorie ist die Theorie des Abaelard völlig entgegengesetzt, der offenbar im Zusammenhang mit seiner Auffassung der Erbsünde die Sühne der Schuld gänzlich gegen die Entzündung unserer Liebe durch Christi Liebe zurückstellt und unsere Errettung in der Befreiung von der Sünde durch die Gegenliebe erweckende Liebe Christi findet, die Gottes Liebe offenbart. Der Sohn, der ihm die Weisheit Gottes ist, ist in Christo wirksam, und so rettet Christus durch Beispiel und Lehre nach seiner Menschheit die Menschen, indem er in ihnen durch die Offenbarung der göttlichen Liebe Gegenliebe entzündet, die für uns der Grund der Sündenvergebung wird[1]. Während Bernhard[2]

[1] Commentar zum Römerbrief; s. o. S. 294.

[2] Er sieht in Christi Tod auch den höchsten Beweis von Gottes Barmherzigkeit

Abaelard zugleich auf die Genugthuung Christi als des Hauptes für die Glieder durch sein Blut hinwies, stimmte Robert Pullus im Wesentlichen Abaelard zu, und ebenso in modificirter Gestalt der Lombarde, für den Christus als Mensch Mittler ist, insofern in ihm als Menschen, Gott für die Menschen sich geoffenbart hat. Secundum humanam naturam mediat Deo Trinitati. Es ist das Beispiel des Gehorsams, das von Gott so angesehen wird, als ob es versöhnte; im Grunde zeigt er aber durch sein Leiden nur Gottes ewiges Versöhntsein den Menschen und erweckt dadurch ihre Gegenliebe gegen Gott[1]. Hugo v. Sct. Victor schliesst sich dagegen an Anselm an, verbindet aber damit den Gedanken Abaelards, und kommt auf die alte Vorstellung von einem Rechtshandel mit dem Teufel zurück[2]. Thomas hat zwar die Nothwendigkeit der Versöhnung durch Christus bestritten und erklärt sie nur für angemessen, nimmt aber doch seiner strengeren Vorstellung von der Erbsünde entsprechend ein in dem Leiden Christi (dolor maximus) erworbenes meritum superabundans[3] an, das Christus verdient hat, weil in ihm der λόγος die bestimmende Macht ist, wenn auch seiner Menschheit nur die geschaffene Gnade im höchsten Maasse eingegossen wird; aber da er Haupt der Kirche ist, so geht von ihm die Gnade auf die übrigen durch die Vermittelung des corpus mysticum über, und nun sind wir selbst sogar fähig, mittels eingegossener Gnade verdienstliche Werke der Liebe zu thun, zu denen wir durch die in Christus offenbare Liebe angefeuert werden, der uns ein Beispiel gegeben hat.[4] Scotus macht vollends geltend, dass Christi Mittlerschaft nicht nothwendig sei, dass Christi Verdienst auf seiner menschlichen Seite liege und von Gott angenommen werde, dass aber seine Stellvertretung nicht nothwendig sei. Bei Scotus tritt die Acceptilationstheorie an die Stelle der Anselmschen Lehre, und er sieht dieses Annehmen von Christi

---

In cant. 61, 4. Ebenso aber hebt er auch die Befreiung vom Teufel wieder hervor. Epist. 190 an Innocenz II, c. 5. Migne T. 182, S. 1062f. Hier betont er stark die redemptio, sein Leiden für uns, c. 6, S. 1065. Weil Haupt und Leib eins sind, unus Christus, satisfecit caput pro membris. Dass caput et corpus unus Christus sei, ist ein Augustinischer Gedanke, (S. o. S. 246) der dem Mittelalter geläufig ist.

[1] Sentent. III, dist. 18. 19. Der Lombarde redet auch davon, dass Christus durch seinen Tod von der Strafe befreit habe und von dem Teufel. Die Hauptsache aber ist: Mors Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris und zwar so, dass wir Gott versöhnt werden, nicht er uns. Non ex quo reconciliati sumus per sanguinem filii, nos coepit diligere sed ante mundum. Migne T. 192, S. 795, 797.

[2] De sacramentis I, 8 c. 4. 6. 10. Gott hätte auch die redemtio anders bewirken können.

[3] Summa P. III, qu. 48.

[4] Qu. 46, 3.

menschlichem Verdienst für die Erwählten in dem göttlichen Willen begründet an; auch wird Christi Verdienst sowohl zu den Sacramenten als zu der Disposition des Menschen in Beziehung gesetzt. Christi menschliches Verdienst dient ihm übrigens nur dazu, die Schuld der Sünden vor der Taufe zu tilgen, ist die totalis meritoria causa für die gratia baptismalis, obgleich auch da e congruo die dispositio für die Erwachsenen und der Ersatz dieser dispositio durch die Pathen bei den Kindern erforderlich ist; sie ist aber nicht totalis, sondern nur principalis meritoria für die gratia poenitentialis, sodass für den aus der Taufgnade Gefallenen eigene, von der Kirche vorgeschriebene, satisfactorische Werke hinzukommen müssen, um die Absolution und die damit verbundene eingegossene Gnade wieder zu erlangen. Man sieht, wie es Duns an der Selbstthätigkeit des Menschen gelegen ist, er deshalb die Alleinwirksamkeit der Gnade, die Alleingültigkeit von Christi Verdienst einschränkt und auch bei ihm sein Verdienst in seinen menschlichen Leistungen findet; freilich werden wir auch hier wieder an die Kirche gewiesen, die die satisfactorischen Werke vorschreibt und über die Sacramentsgnaden disponirt. Ihm[1] folgt Biel der Hauptsache nach, während andere mehr dem Thomas folgten[2].

Wiclif betonte in Christi Werk einmal, dass er Gesetzgeber ist, der das Gesetz durch sein Handeln ausgelegt hat[3]. Sodann aber ist Christi Leiden von unendlichem Werth, es hätte hingereicht, viele Welten zu erlösen[4]; thatsächlich freilich gilt Christi Leiden nur für die Prädestinirten.

---

[1] S. o. S. 325f. Biel sagt, wie Duns, Christi Verdienst sei nur für die Prädestinirten wirksam. Coll. in sent. III. d. 19. qu. un. E. Es sei principalis, aber niemals sola et totalis causa meritoria. Nur für die sanctificati in utere ist Christi passio totalis et sola meritoria. Bei den übrigen wird zugleich eigene Mitarbeit gefordert. Requiritur bona dispositio voluntatis, attritio aut compunctio de peccatis, amor Dei ac salutis desiderium vel voluntaria sacramentorum susceptio, quae sunt merita de congruo in Bezug auf die gratia prima justificans; für die gratia secunda augmentanda wird gefordert operatio bona ex priore gratia procedens, quae est meritum de condigno. F.

[2] Die Lehre von der unendlichen Verdienstlichkeit des Leidens Christi wurde in die Bulle Clemens' VI vom Jahr 1343 aufgenommen, in der gesagt wird, Christus precioso sanguine nos redemit, quem in ara crucis pro nobis innocens immolatus, non guttam sanguinis modicam, quae tamen propter unionem ad Verbum pro redemtione totius generis humani suffecisset (vgl. die Lehre orthodoxer Lutheraner), sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse. Diese Vorstellung wird aber mit dem thesaurus d. h. mit der Kirche, in Verbindung gebracht. Vgl. Baur, christliche Lehre von der Versöhnung S. 272.

[3] De civili dominio II, 8. Lechler a. a. O. I. 518. Ille, qui est sacerdos in aeternum, propheta magnus atque magister, exhortatus est crebrius praedicando; sed cum sit rex regum, exercuit tam auctoritative quam ministerialiter correptionem humanitus coactivam.

[4] De ecclesia c. 3., S. 59.

Die satisfactorische Bedeutung seines Todes sieht er darin, dass Christus für die Sünde Satisfaction leisten konnte, weil der sündig gewordene Mensch bussfertig war und Gott dem Bussfertigen seine Gnade nicht vorenthalten konnte. Eben deshalb konnte Christus für die Sünde Satisfaction leisten, die er hätte nicht leisten können, wenn nicht der Mensch bussfertig gewesen wäre. Hier wird also die Satisfaction Christi so gefasst, dass sie die Bussfertigkeit der Menschen voraussetzt[1], die freilich nach ihm auch auf Gottes Action ruht, der man nur keinen Widerstand leistet. (S. o. S. 345.) Wiclif ist hier in so fern originell, als er den Gnadenprocess der Versöhnung nicht an die Kirche bindet. Auch bei Wessel ist Christus Opfer; sein Leiden ist satisfactorisch, aber er wendet die Versöhnung hauptsächlich so, dass wir in Christi Liebe den versöhnten Gott sehen, dass wir im Bewusstsein der Versöhnung von Gottes Liebe in Christo ergriffen und so gerechtfertigt werden[2]. Ja, er geht soweit, zu sagen, dass auch ohne Sünde Christus erschienen wäre, weil es einmal im Wesen der Seele Christi lag, die über alle Creatur Deo simillima erat, sich mit Gott zu einen, wozu sie auch prädestinirt war, sodann aber auch im Wesen des Verbum lag, Mensch zu werden, weil so die höchste Weisheit und fruitio Deitatis möglich ist; illi carni Deus est, quidquid est[3]. Was Wessel auszeichnet ist dies, dass er keine kirchliche Vermittelung des Heils kennt, dass er auf die unmittelbare Gottesgemeinschaft in Christo, auf den persönlichen Glauben alles Gewicht legt und das Werk Christi so mit der Person Christi zusammengenommen wird, dass er in uns eingeht und wir im Glauben, in der unmittelbaren Liebesgemeinschaft mit ihm gerechtfertigt werden, dass ihm diese Liebesgemeinschaft in der Natur des Menschen und im Wesen Gottes begründet liegt. Die germanische Mystik hebt hervor, dass die in Christo, besonders in seinem Leiden erschienene Liebe uns zur Nachfolge anregen muss; aber das wird so gewendet, dass in Christus ein Vorgang angeschaut wird, der in Allen wiederholt werden muss[4]; und zwar geht

[1] Trialogus III, c. 25.

[2] Scalae meditationis III, p. 390f. Deus agnus, Deus minister, Deus amator in christo mundum, justo judicio damnatum, sibi reconcilians. Agnum Dei, Deum ipsum peccata mea tollentem in se, pro me peccatum meum, pro me maledictum meum factum, et me suo sanguine . . . expiantem revisam S. 392. Es ist ein felix circulus, dass Christus, der in caritate donat, auch wieder ex eadem caritate gaudeat. Er entzündet in uns Gegenliebe, erfüllt uns mit Liebe. Magnit. pass. c. 17. S. 486.

[3] De causis incarnationis c. 7, S. 428 c. 11, S. 436f. Diese Gedanken enthalten also eine rationale Begründung der Menschwerdung, die an Origenes erinnert.

[4] Deutsche Theologie, cap. 3. Von wem geschah die Besserung? Der Mensch

diese Auffassung über Abaelard hinaus, weil die Vergottung des Menschen oder Vermenschung Gottes in jedem Menschen vor sich geht in unmittelbarer Weise, und ohne alles verdienstliche Handeln, weil Gott in sich gut ist und es dem Menschen natürlich ist, mit dem absoluten Gut eins zu werden, das zugleich in uns wirkender Weise ist[1]. Hier ist das Ziel eine unmittelbare persönliche Gemeinschaft mit Gott, die ethisch bestimmt ist, zu der Christus das Vorbild ist. Aber er vertritt doch nur ein Princip, das Alle sich aneignen müssen. Das rationale Element tritt hier stärker hervor, wenn allerdings auch öfter in der Mystik ein „sentimentaler" Zug nicht fehlt, man könnte sagen ein Vorspiel der Blut- und Wunden-Theologie.

In der Kirche drang im Ganzen in abgeschwächter kirchlicher Form die Anselmische Versöhnungslehre durch, abgeschwächt insofern Christi Versöhnung keine Nothwendigkeit hat, kirchlich insofern die Wiederholung des unblutigen Opfers durch den Priester wenigstens die Versöhnung beständig gegenwärtig halten, ja erneuern sollte, worin allerdings Christi Verdienst auf das corpus mysticum Christi übertragen wurde; dabei wurde die Vorstellung von übergesetzlichen und von einer Person auf die andere übertragbaren Werken, deren Uebertragung schliesslich die Kirche vermittelt, das Vorbild für die mittelalterliche Ethik. Auch die Theorie Abaelard's, dass Christi Liebe in uns Liebe entzünde und wir durch diese Liebe gerechtfertigt werden, die in uns entzündet ist, mündete schliesslich insofern in den kirchlichen Strom ein, als die die justificatio bringende gratia infusa mit der Liebe identificirt und an Christi Liebe vielfach angeknüpft wurde, sodann, insofern als die Liebe, zu welcher wir durch Christus entzündet werden, sich doch wieder schon bei Abaelard selbst in den von der Kirche vorgeschriebenen oder gerathenen guten Werken zu erweisen hatte, die zugleich verdienstlichen Charakter annehmen. Nur Wessel und theilweise die germanischen Mystiker sind hier auf dem Wege, aus dem Princip der durch Christi versöhnende Liebe gewonnenen oder seine Gottmenschheit nachahmenden Liebeseinheit mit Gott den unmittelbaren Impuls für das sittliche Handeln so zu nehmen, dass dabei das Verdienen des Heils, die Rücksicht

vermochte es nicht ohne Gott, und Gott sollte und wollte es nicht ohne den Menschen. Darum nahm Gott menschliche Natur an sich und ward vermenscht und der Mensch ward vergottet. Allda geschah die Besserung . . . Aber soll mein Fall gebessert werden, so muss Gott in mir vermenscht werden.

[1] S. o. S. 342f.

auf Lohn zurücktrat und das Gute rein um seiner selbst willen geschehen sollte. Um aber wirklich den Christen in ethischer Hinsicht selbstständig und mündig zu stellen, dazu hätte noch gehört, dass man ihm gezeigt hätte, dass er selbst verpflichtet ist, zu wissen, welchen Inhalt sein Handeln haben soll. Sonst war er in concreto doch immer wieder an die kirchliche Auctorität gewiesen.

Die Mittheilung der göttlichen Gnade an die Subjecte, ihre Vereinigung mit Gott wird natürlich auch nicht über ein Schwanken zwischen der Abhängigkeit von Gott, welche die Selbstthätigkeit ausschliesst, und eine Selbstthätigkeit, die Verdienste begründet, hinauskommen. Dieser Gegensatz wird aber dadurch vielfach verdeckt, dass die Kirche die Fortsetzung der Stellung des Mittlers einnimmt. Man ist im Mittelalter zu einer einheitlichen Bestimmung des Verhältnisses von Gnade und Selbstthätigkeit nicht gekommen. Auf der einen Seite wirkten Augustinische Impulse nach, andererseits finden wir besonders seit Scotus, aber auch schon bei Abaelard, eine stärkere Betonung der Selbstthätigkeit des Subjects. Der Hauptvertreter der ersten Richtung ist Thomas[1], der Alles auf die den Menschen umgestaltende Gnade zurückführt. Die Gnade ist infusio gratiae, ihr Object ist die essentia animae; sie ist nicht eine virtus, sondern ein habitus, eine qualitas supernaturalis[2], und ist zugleich insofern ethisch bestimmt, als mit dieser infusio eben die Liebe uns eingegossen wird. Die Rechtfertigung ist natürlich nicht bloss Gerechtsprechung, sondern indem uns die göttliche Gnade übernatürlich mitgetheilt wird — mit Hülfe der kirchlichen Sacramente natürlich — ist die Gerechtmachung mit der Sündenvergebung verbunden und zwar prior est ex parte Dei natura infusio gratiae quam remissio culpae, weil das Negative auf das Positive folgt, das Verschwinden der Finsterniss auf das Eindringen des Lichtes[3]. Die gratia gratum faciens, qua homo per se Deo conjungitur[4] wirkt in dem Menschen die Gerechtmachung und zwar theils als operans, theils als cooperans. Als operans erweckt sie den Willen zum Guten, richtet ihn auf Gott, sodass ein Hinbewegtwerden des Willens auf Gott erfolgt, was dem Grundgedanken des Thomas entspricht, dass Gott als prima causa erster Beweger ist, der Alles bewegt. Hier soll Gott allein movens sein; ebenso

[1] Vgl. o. S. 314 f.
[2] II, 1 Q. 110.
[3] II, I. Qu. 113, 8.
[4] Qu. 111, 1.

ist die habitualis gratia, die animam vel justificat sive gratam facit, operans. Cooperans dagegen ist die Gnade, insofern sie den Menschen zu guten Werken befähigt, die meritorisch sind, cooperans ist sie als principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit[1]. Von diesem meritum sagt er nun grundsätzlich, dass es auf der Gnade ruhe, dass der Mensch durch seine operatio das nur quasi mercedem erreicht, wozu ihm Gott die virtus operandi gegeben hat[2]. Ebenso aber kann das Werk des homo justus nicht e condigno mereri, wenn man auf die maxima inaequalitas desselben, seine Unvollkommenheit sieht. Da ist nur congruitas propter quandam inaequalitatem proportionis. Videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Sieht man also auf die menschliche Seite, so kann es nur ein meritum e congruo geben, sieht man aber auf die göttliche, darauf dass aus der gratia Spiritus das Werk hervorgeht, so hat es ein meritum e condigno[3]. Thomas sagt in demselben Sinne, dass der Mensch die prima gratia nicht verdienen könne, dass er ad meritoria operandum habituali gratiae dono indiget, quod hujus tanti operis principium sit[4]. Wenn er nun doch sagt, der Glaube sei verdienstlich, so meint er den Glauben, der auf der gratia infusa ruht[5]. Man sieht an diesen Bestimmungen, wie er einerseits darauf dringen will, den supernaturalen Charakter der Gnade zu wahren, und auf den von ihr stammenden habitus alles Verdienst zurückzuführen — und doch andererseits auch den Zusammenhang zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen nicht verlieren will und deshalb den Glauben selbst und die Liebe schon als verdienstlich bezeichnet, insofern sie motus libertatis sind, die also durch die Gnade gesteigert ist. Es ist indess kaum möglich, wenn man schon den Glauben für verdienstlich erklärt, zu leugnen, dass die justificatio mit durch die fides caritate formata erworben werde, obgleich Thomas das nicht will[6]. Daher die Nachfolger ein meritum e congruo auch schon für die Rechtfertigung annehmen.

[1] Qu. 111, 2.

[2] II, I. Qu. 114, 1.

[3] Qu. 113, 3.

[4] Qu. 109, 6.

[5] II, I. Qu. 114, 5. II, II Qu. 2,9.

[6] II, I. Qu. 114, 5. Non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia, dum justificatur, credit. Aber andererseits II, 2 Qu. 2, 9 sagt er: der Glaube sei verdienstlich, weil er ein Act der Intelligenz sei, die der Wahrheit ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam zustimmt. Beides geht schwer zusammen. Dann entweder ist die justificatio nicht verdient. Dann kann auch der zustimmende Glaube

Jedenfalls können die Christen ein meritum e congruo auf Grund der Wirksamkeit der gratia, auf Grund des meritum Christi, das ihnen als Gliedern des corpus mysticum Christi zu Gute kommt, haben, das sowohl zur grösseren Sicherstellung der eigenen Seligkeit dienen, als auch auf Andere übertragen werden kann, so dass Gott dann dieses congruum implet, den Willen erfüllt, den Anderen zu retten. Mit der Befolgung der consilia sammeln die Christen einen Schatz guter Werke an, der der Kirche schliesslich zur Verfügung steht und von ihr auf Andere übertragen werden kann. Die Gnadenlehre selbst bei Thomas betont also nicht bloss Christi Verdienst oder das Wirken der göttlichen Gnade, sondern auch die Werke der Christen, die schliesslich zu einem Schatz aufgehäuft, von der Kirche verwaltet werden; trotz aller Gnade kommt also hier doch noch eine Verstärkung der Heilsgarantie durch die Werke, ein Stück Selbsterlösung und Erlösung durch die Kirche hinzu. Nimmt man nun noch dazu, dass die Gnade nur gewonnen wird und erhalten bleibt mit Hülfe der kirchlichen Sacramente, wo übrigens zu der Busse auch wieder die satisfactio operis gefordert wird, so ist klar, dass Sacramentsgnade und Verdienst abwechseln, die Gnadenlehre zwischen magischen Neigungen und Ansätzen zu Selbsterlösung schwankt. Immerhin aber ist bei Thomas doch die Gnade sehr stark im Uebergewicht, ja die verdienstliche Thätigkeit des Subjects ist ihr untergeordnet und von Seiten des Subjects nur de congruo anerkannt.

Weit mehr wurde der Freiheit in dem System des Duns Scotus Raum gewährt. Wir haben oben gesehen, wie er das Verdienst Christi beschränkt; so kann auch nach ihm der Mensch nicht nur auf Grund der eingegossenen Gnade auch merita de condigno vollziehen, worin sich die stärkere Werthung der Selbsthätigkeit wieder zeigt, sondern es ist auch schon, damit der Mensch der gratia infusa theilhaft wird, allerdings auf Grund göttlicher Thätigkeit nothwendig, sich so zu disponiren, dass seine Liebe actuell genug ist, um die gratia infusa aufzunehmen, die sich dann mit der schon vorher bestehenden empfänglichen Liebe zur unigeneitas verbindet; und schon hier liegt ein meritum e congruo vor (S. o. S. 325 f.). Wenn er aber hier auch die Selbstthätigkeit des Einzelnen zuziehen will, so geschieht es natürlich doch nicht, ohne dass dieser sich in seiner Thätigkeit nach den göttlichen Geboten richtet, d. h. nach den Vorschriften der

nicht verdienstlich sein. Oder der zustimmende Glaube ist verdienstlich; dann ist auch die justificatio verdient. Dass die justificatio ohne zustimmenden Glauben zu Stande komme, ist doch nicht zu denken.

Kirche, wie die Absolution ihn auch wieder in der Abhängigkeit von der Kirche erhält. Hierin ist ihm ein Theil der späteren Scholastiker bis zu Biel gefolgt.

Fragen wir noch genauer nach den subjectiven Bestimmtheiten, die der Gnade korrespondiren, so kommt zuerst der Glaube in Betracht. Dieser ist zunächst Zustimmen zu der mitgeteilten Wahrheit, zu dem, was die Kirche lehrt. Aber zu dem Fürwahrhalten der Cognitio wird besonders von den Victorinern der affectus hinzugefügt. Der Lombarde unterscheidet credere Deo, Deum, in Deum. Das Erste ist der das für wahr haltende Glaube, was Gott sagt; das Zweite ist der Glaube, dass er sei; das Dritte ist erst Glaube in vollem Sinne: credendo amare, ei inhaerere[1]. Wenn die fides quae creditur, von der fides qua creditur, der Glaubensinhalt von dem Glauben, Fürwahrhalten unterschieden wird, so hat das eine ganz besondere Bedeutung in Bezug auf die Unterscheidung der fides implicita und explicita; ersterer, als die Bereitschaft, kirchlicher Lehre glauben zu wollen, kann schon genügen. Das Schwergewicht liegt also in dem Glaubensgehorsam gegen die Kirche. Als Gehorsam gegen die Kirche ist er eine Tugend, und er hat selbst auch wieder Verdienst, selbst bei Thomas, der ihn von Gott gegeben sein lässt. Die Späteren sind vielfach dazu fortgeschritten, ihn für um so verdienstlicher zu halten, je schwerer es einem wird, den übervernünftigen Inhalt zu glauben. Freilich wird darauf gedrungen, dass der Glaube nicht für sich bestehe, dass er nicht informis sei; vielmehr ist der rechte Glaube erst die fides caritate formata. Da nun dieser Glaube auch Liebe zu Gott und ebenso die Bethätigung der Liebe in guten Werken enthält, so sieht man gerade hier, dass die mittelalterliche Kirche doch nicht bei dem Glauben als Fürwahrhalten stehen bleibt. Es ist doch mit der eingegossenen Gnade nicht bloss ein habitus, sondern eine Bewegung des Willens auf Gott, Liebe zu Gott und dem Nächsten gegeben, es soll also das Religiöse und Ethische verknüpft werden. Nur gelingt es nicht völlig, weil doch wieder Gott supranatural vorgestellt wird und die Gnade die menschliche Natur übersteigt[2] und das Ethische durchweg dem Religiösen, dem kirchlichen Interesse gegenüber zu kurz kommt. Die Eingiessung der Gnade bedeutet auch bei Duns das Eingiessen der Liebe, die zu unserer schon vorhandenen Liebe als neue

---

[1] Sent. III, d. 23. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari.

[2] Darüber s. o. S. 314 f. 329 f.

Realität supernatural hinzukommt. Eben daher ist in dem Glauben und der gratia infusa eine wirkliche Vereinigung Gottes und des Menschen nicht voll erreicht. Zwar haben wir nach Thomas an der göttlichen Substanz Theil, aber andererseits betont Thomas doch, dass die eingegossene Gnade nur geschaffene sei, was mit seinen emanatistischen Neigungen zusammenhängt — die Welt kann nur gradweise an der Substanz Theil haben, aber nie vollkommen — und Scotus, dem mehr an dem positiven Werth der Welt liegt, der ihr die Aufgabe stellt, Gott nachzuahmen, der den Menschen mit unendlicher Empfänglichkeit ausgestattet denkt und auf die Einheit des Natürlichen und Uebernatürlichen in der Gnadenlehre ausgeht[1], — Scotus hat doch wieder die Liebe Gottes letztlich darin begründet, dass Gott den Menschen nicht um seiner selbst willen liebe, sondern, dass er nur den Menschen liebt, weil der Mensch ihn liebt, ihn also letztlich liebt, weil er sich selbst liebt, ja er geht noch weiter in der Weltfremdheit Gottes, wenn er schliesslich die Welt aus der göttlichen Willkür ableitet, so dass er innerlich doch der Welt fremd bleibt. Auch er endet schliesslich im kirchlichen Positivismus.

Man hat wohl an dem mittelalterlichen Glaubensbegriff getadelt, dass der Glaube hier nur Sache der Intelligenz, ihrer Zustimmung sei, dass desshalb zu dem Glauben noch die Liebe hinzukommen müsse und so Beides mehr äusserlich mit einander verbunden sei. Mir scheint der mittelalterliche Begriff des Glaubens durchaus praktischer Art zu sein. Daher kommt es hier für den Laien gar nicht auf eine fides explicita an. Die theoretische Seite des Glaubens ist hier gänzlich der praktischen, der Hingabe an Gott, der Eingiessung göttlicher Gnade untergeordnet, das Ziel ist die Seligkeit in der Liebe Gottes. Dazu ist die Theorie nur das Mittel. Daher ist die Hauptsache die fides caritate formata. Daher ist die Rechtfertigung zugleich Gerechtmachung und nicht bloss Glaube an die Verkündigung der Sündenvergebung. Es kommt Alles an auf die fides caritate formata, selbst bei dem mehr theoretisch gerichteten Thomas. Diese wird aber nur erreicht in der Kirche; die gratia infusa wird uns zu Theil in kirchlichen Sacramenten; die Anweisung, wie wir den liebenden Glauben zu bethätigen haben, giebt ebenfalls die Kirche. Hiedurch wird nun auch die Befreiung von Schuld und Strafe zugleich von kirchlichen Bedingungen abhängig, wie am deutlichsten das

---

[1] Die unigeneitas der eingegossenen Liebe mit unserer Liebe zeigt die Tendenz, die Kluft zwischen dem Supernaturalen und Natürlichen zu überbrücken, zumal unsere Liebe bleibt und nicht von der eingegossenen verschlungen wird. S. o. S. 325.

Bussacrament beweist. Diejenige Richtung im Mittelalter, welche über diese kirchliche Abhängigkeit hinauswies, war die mystische, insofern sie die Einheit mit Gottes Geist, die Liebesgemeinschaft mit Gott in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft suchte. Insoweit freilich hier der areopagitische Gottesbegriff nachwirkte, kam man auch nicht über Ekstase, Verzückung auf der einen und Leere auf der andern Seite hinaus; insofern aber in der germanischen Mystik auch Gott wirkender Weise existiren sollte, konnte die unmittelbare Einheit mit der göttlichen Liebe zugleich belebend auf unsere Liebe wirken, wie auch Wessel das besonders hervorhub.

Wie das Verhältniss von Glauben und Erkennen beständiger Gegenstand mittelalterlichen Nachdenkens war, ist oben schon gezeigt worden. Aber auch da steht das theoretische Interesse im praktischen Dienste. Die gesammte Erkenntniss hat ihre Spitze in der kirchlichen Theologie, welche für die Wahrheit des Glaubensinhaltes einsteht, wie auch die Concilien der Theologen oder Päpste, wie Eugen IV, Glaubensfragen entscheiden. Im Uebrigen ist nicht zu verkennen, dass in der sinkenden Scholastik zwar der Glaube am stärksten supernatural aufgefasst und der Gegensatz von Vernunft und Glauben am höchsten gespannt wurde, dass aber doch zugleich die natürliche weltliche Seite sich immer mehr von der Theologie emancipirte; und dass dieser hervorbrechende Dualismus, der sich in der Lehre von der doppelten Wahrheit zeigte, eine Vertiefung des Glaubensbegriffes in der Mystik zur Seite hatte, bei der der Glaube die unmittelbare Einheit mit Gott in der Liebe bedeutete, womit zugleich Sündenvergebung gegeben war, eine Einheit, die nicht von Werken abhing, sondern die Voraussetzung für die Werke war, eine gute Grundrichtung im Kern der Person, die sich innerlich von der Vormundschaft der Kirche emancipirte. Es war das Interesse an den concreten Einzelgestalten, an der einzelnen Persönlichkeit seit Scotus im Wachsen und hat schon bei Okkam zu einer Erschütterung des kirchlichen Organismus geführt. Der Glaube als Unterwerfung unter die Kirche litt darunter. Das kritische Interesse gegen die Glaubensauctorität, die Kirche, machte sich geltend. Hierin lag der Ansatz zur Untergrabung des kirchlichen Systems, wozu die Franziskaner — vor Allem Okkam so viel beigetragen haben.

Wenn wir das Mittelalter religiös beurtheilen sollen, so bleibt es doch dabei, dass seine Grundrichtung transcendent ist. Es ist die Ausschliesslichkeit des religiösen Geistes, die als Ideal vorschwebt; es ist die transcendente über alles Natürliche hinausliegende Seligkeit, die ins

Auge gefasst wird. Dadurch kommt zweifellos der Werth der Persönlichkeit zum Bewusstsein, aber in einer einseitigen Form, die die Beziehung auf die Religion als das Alles Bestimmende ansieht. Aber mit diesem transcendenten Zug verbindet sich die Rücksicht auf die Mittel, das Ziel zu erreichen. Das Hauptmittel ist die kirchliche Gemeinschaft, welche sich die irdischen Verhältnisse, die gesammte Cultur unterordnet, um die Erziehung für den Himmel ungestört durchführen zu können. Ohne die Kirche würden alle weltlichen Bestrebungen leer und schaal sein; alles dient nur der Vorbereitung auf das letzte Ziel, das transscendent ist. Um ihrer Aufgabe genügen zu können, organisirt sich diese Kirche zu einer einheitlichen Macht, welche auf Erden wenigstens soweit möglich das Reich Gottes verkörpert. Aber hier sind Alle nur viatores. Das irdische sittliche Leben wird von dieser Kirche nur als Mittel für den letzten Zweck behandelt. Zweifellos hat diese Kirche mit seltener Energie und Zähigkeit die Aufgabe verfolgt, die sie sich gestellt hatte, sie hat den Versuch gemacht, sich das gesammte sittliche Leben unterzuordnen. Der Staat ist berechtigt, wenn er den Zwecken der Kirche dient, die Ehe wird heilig durch das kirchliche Sacrament; das Eigenthum soll der Kirche zur Verfügung gestellt werden, sei es direct durch kirchliche Spenden, sei es indirect durch Almosen. Die kirchliche Theologie ist die höchste Wissenschaft, in die alle übrigen einmünden. Aber doch hat eigentlich die kirchliche Lehre keine selbstständige Bedeutung; sie ist Stütze für den praktischen Zweck der Kirche, Versöhnungs- und Erziehungsanstalt zu sein. Das Dogma ist hier Mittel in der Hand der Kirche. Ihr soll man sich anvertrauen. Da genügt auch eine fides implicita. Die Stellung des Dogma ist hier eine völlig andere als in der griechischen Kirche. In ihr ist die Erkenntniss des Göttlichen höchster Zweck. In der römischen Kirche des Mittelalters ist die Erkenntniss der Kirche zwar auch unfehlbar, das Dogma Auctorität, aber doch nur, weil die Kirche ihre erziehliche Aufgabe nicht erfüllen, ihre Herrscherstellung nicht behaupten kann, wenn sie nicht die Welt der Erkenntniss beherrscht. Die Kirche war im Mittelalter das Reich der Versöhnung, das Reich Gottes auf Erden, das die Nationen zu Einer Menschheit verband und die Harmonie der Welt repräsentirte, alle die Kräfte, die sich in den Nationen regten, zu Einem Ziele hinlenkte und dieses Ziel rücksichtslos verfolgte. Dieser grossartige Monismus konnte den lauernden Dualismus eine Zeitlang verdecken. Als ein Innocenz III. herrschte, konnte es scheinen, als sei die päpstliche Weltkirche die Welt.

Und doch, nachdem sie das verhasste Geschlecht der Hohenstaufen niedergeworfen hatte, zeigten sich in ihr die Anzeichen beginnenden Verfalls. Dabei kommt weit weniger die Verweltlichung der Kirche in Betracht, gegen die man immer wieder ankämpfen konnte und auch schliesslich — und oft nicht ohne Erfolg angekämpft hat. Viel wichtiger war es, dass die Kirche selbst durch ihre Erziehung die Personen auf den Werth der Persönlichkeit aufmerksam gemacht hatte. Durch ein strenges Gesetz hatte die Kirche die Geister mündig gemacht. In Duns Scotus regt sich trotz aller Kirchlichkeit die Anerkennung der Selbstständigkeit der Person und ihres Werthes. Gott ist in seiner Subjectivität energisch erfasst. Durch diesen kräftigen Monotheismus hatte die Kirche ferner den antiken Dualismus überwunden. Eine selbstständige Materie gab es nicht. Der Geist war mächtig genug geworden, sich der Natur gegenüberzustellen. Wenn nun auch noch im Mittelalter eine Unterschätzung des Natürlichen sich zeigte, war man doch eher geneigt, dem Geiste die Schuld auch an dem Verderben des Natürlichen zuzuschreiben. In der Unterschätzung aller natürlichen Sittlichkeit setzt sich theilweise noch die Augustinische Stimmung gegen die antike Sittlichkeit fort, welche die natürliche Seite des sittlichen Lebens in ihrer Blüthezeit vertreten hatte. Indem nun der Geist sich selbst energischer in seinen höchsten Beziehungen erfasste, trat an die Stelle des antiken Dualismus, der die Materie, das materielle Leben, dem Geist entgegenstellte, jetzt der religiöse Dualismus, der Allem, was weltlich war, entsagte, und nur dadurch noch eine Harmonie scheinbar herstellte, dass er das Weltliche in der Form der Beherrschung durch das religiöse, d. h. im Mittelalter zugleich kirchliche Princip doch wieder aufnahm, natürlich ohne seiner Eigenthümlichkeit voll gerecht zu werden. Die Vernachlässigung des natürlichen Gebietes musste sich aber auf die Dauer um so mehr fühlbar machen, je weniger man eigentlich zu einem solchen Dualismus von dem Schöpfungsbegriff aus ein Recht hatte.

Der letzte Grund, weshalb die mittelalterliche Herrscherstellung der Kirche unhaltbar wurde, lag darin, dass einmal die Persönlichkeiten selbst ihres Werthes und ihrer Selbstständigkeit sich immer mehr bewusst wurden, und dass sodann der kirchliche Rahmen sich zu eng erwies, um die mannigfaltigen Interessen des natürlichen Lebens, die nach Selbstständigkeit rangen, zu befriedigen. Die weltlichen Interessen in Wissenschaft, Literatur, Kunst, Staat, in der gesammten Kultur kamen zu kurz. Die naturwissenschaftlichen, rechtlichen, sittlichen, geschichtlichen, sprachlichen Forschungen machten sich alle nach und nach von dem kirchlichen

Einfluss unabhängig, nachdem der Dualismus zwischen Philosophie und Theologie den Process der Verselbstständigung der Wissenschaften eingeleitet hatte. Den Nationen genügte nicht das einheitliche und einförmige Band, das die Kirche um sie schlang; sie machten sich in ihrer Eigenthümlichkeit geltend; und damit verband sich eine immer bewusstere Richtung auf die Selbstständigkeit des nationalen Staates. Schon Friedrich II., der als Pfaffenkönig angefangen hatte, suchte dem Staat seine Unabhängigkeit zu erkämpfen, die Aufgabe des Staates lag ihm in dem allgemeinen Recht und in der Pflege der Cultur; in seinem italienischen Reiche waren Saracenen und Christen. Dante, Okkam, Macchiavelli bezeichnen weitere Schritte in dieser Richtung. Der Blick richtete sich auf die wirkliche Welt. Die Natur, die Geschichte, die reale Welt wollte man erkennen, für das Rechtsleben, das sittliche Leben suchte man die Gesetze im Zusammenhange mit dem natürlichen Leben und der Natur. Die klassischen Studien traten hervor; es bildete sich ein neues Ideal der Humanität. Die Kunst der Renaissance, der Kirche noch grossentheils dienstbar, mischte doch überall das Weltliche ein. Kurz es vollzog sich ein ungeheurer Umschwung der Geister, an die Stelle der Richtung auf das Jenseits trat die Richtung auf das Diesseits. Der Mensch, die Gesetze seiner Natur, die Geschichte, das Rechts- und Staatsleben, das Erwerbsleben traten in den Vordergrund des Interesses. Man kann der Kirche keinen Vorwurf daraus machen, dass sie im Mittelalter den Versuch gemacht hatte, das sittlichreligiöse All darzustellen. Aber die Geschichte zeigt, dass der Begriff des Reiches Gottes, den die mittelalterliche Kirche hatte, zu eng war. Er war berechtigt, um die abendländische Christenheit mündig zu machen. Die Concentrirtheit auf das Religiöse gab dem Willen, der ganzen Persönlichkeit eine gewaltige Energie, die sich theils im practischen Dienste der Kirche, theils in der religiösen Mystik, theils in der Energie scholastischen Denkens zeigte. Aber da andererseits die Kirche Alles beherrschen wollte, so wurde sie doch wieder in alle möglichen Angelegenheiten verwickelt, die sie auf die Dauer nicht einmal zu übersehen vermochte. So war es durchaus natürlich, dass diese Art der Auffassung des Christenthums einer anderen Platz machen musste, welche es möglich machte, allen diesen Interessen gerecht zu werden, ohne desshalb den christlichen Character aufzugeben. Es war die Selbstständigkeit der Persönlichkeit, die die Kirche nicht freigeben wollte, es waren die individuellen Interessen gegenüber der kirchlichen Uniformität; es war die gesammte Welt der Natur und des

an die Natur anschliessenden sittlichen und Culturlebens, die die Kirche beherrschen wollte, denen sie aber nicht gerecht werden konnte, die eine neue Auffassung des Christenthums nothwendig gemacht hätten, wenn auch die Kirche nicht verfallen gewesen wäre; und es ist selbstverständlich, dass eine solche Umwandlung auch die Umgestaltung der gesammten Auffassung des Christenthums in der Lehre nach sich ziehen musste. Die protestantische Bewegung war eine geschichtliche Nothwendigkeit; mit ihr beginnt auch eine neue Phase des christlichen Erkenntnissprocesses.

Anhang: Die griechische Kirche in dieser Periode.

In diese Periode fällt die Trennung der griechischen und römischen Kirche[1]. 16. Juli 1054 haben die Gesandten Leos IX in Constantinopel die griechische Kirche excommunicirt im Streit mit Michael Caerularius. Dieser officielle Bruch war schon längere Zeit vorbereitet. Schon der vielseitig gelehrte[2] Patriarch Photius hatte die kirchliche Reinheit des Abendlandes angegriffen in seiner Encyclica von 867. Es waren meist ceremoniale Differenzen, die hervorgehoben wurden, der Gebrauch ungesäuerten Brotes, Quadragesimalfasten, Fasten am Sonntag, das beginnende Verbot der Priesterehe und Aehnliches, die eine Verstimmung herbeiführten. Dazu kam, dass Rom die Bestimmungen des Canon XXXVI des Trullanischen Concils von 692 nicht anerkennen wollte, welche die Gleichheit an Macht, Fülle der Privilegien für Constantinopel in Anspruch nahmen und Rom nur nominell den ersten Rang lassen wollten und zum Beweise dafür auf Canon 3 des Concils von Constantinopel von 381 und Canon 28 des Chalcedonense sich beriefen. Dazu kam, dass man von Constantinopel aus das Abendland als ungebildet, unwissenschaftlich und barbarisch beurtheilte und der griechischen Kirche den Vorzug der Bildung und Wissenschaftlichkeit vindicirte. Endlich waren es einzelne dogmatische Differenzen besonders das Filioque des Abendlandes, das im Morgenlande als Neuerung empfunden wurde.

Allein im Grunde sprach sich in dem Allem doch nur der verschiedene Geist des Morgen- und Abendlandes aus. Je mehr das Abendland seine Eigenthümlichkeit ausprägte, umsomehr musste der innere Gegensatz zu Tage treten. Die morgenländische Kirche legte das grösste Ge-

[1] Vgl. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident. 2 Bde. 1864, 65. Es ist schade, dass in Krumbacher's Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oström. Reiches die theologische Literatur wenig berücksichtigt ist.

[2] Bekannt ist seine bibliotheca, ebenso sein für das orientalische Kirchenrecht wichtiger Νομοκάνων. Ratramnus hat gegen seine Encyklica geschrieben.

wicht auf die Tradition, zugleich aber auf die Erkenntniss; auch ihr Cultus war auf Anschauung berechnet; ihr Mönchthum will das Göttliche schauen und sich contemplativ beschäftigen. Das Christenthum wird hier aufgefasst als die Religion, welche die Vereinigung des Menschen mit Gott in der Erkenntniss und Cultusanschauung vollzieht. Diese Erkenntniss ist freilich nicht mehr in der späteren Zeit, was sie in der früheren war, ein freies Erkennen und Einswerden mit der Vernunft des λόγος durch den Geist, weil ihr Inhalt kirchlich fixirt, ja zur Formel geworden ist; aber man hielt doch an dieser Erkenntniss fest, und je weniger diese nun als unfreie und formulirte wirklich befriedigen oder auch nur verstanden werden konnte, umsomehr ging ihr zur Seite die Mystik, die für die Mönche im contemplativen Leben gipfelte, für die Masse aber in dem Cultus, in seinen Anschauungsobjecten und Ceremonien das Göttliche anschaulich vergegenwärtigte. Dieser Charakter der griechischen Kirche, orthodoxe zu sein, die die reine Tradition bewahrt und mystische, welche die Vereinigung mit dem Göttlichen in der Anschauung, der privaten oder kultischen, gewährt, hat ihr auch nicht ermöglicht, auf das sittliche Leben und seine Ausgestaltung, besonders auf den Staat, in dessen Organismus das Culturleben sich zusammenfasst, grossen Einfluss auszuüben. Ihre verhältnissmässig günstige Vorstellung von der Beschaffenheit des menschlichen Willens liess sie mit einem gewissen Optimismus hoffen, dass durch die rechte Erkenntniss, die von der Last der sinnlichen Verwirrung befreit sei, auch der Wille in die rechten Bahnen kommen werde. Das Ethische fehlt natürlich auch in dieser Form des Christenthums nicht, aber es stand nicht als praktische Bethätigung im Mittelpunkt. Ebenso aber hatte diese Kirche ihrer Art nach einen aristokratischen Zug, ihre Priester waren Lehrregenten; daher sie es auch nicht für nöthig hielten, sich einem Oberhaupte unterzuordnen; sie brauchten wohl Concilien zur Feststellung der Lehre, aber keinen geistlichen Monarchen; auch hierin waren und blieben sie aristokratisch. Auch sind ihre Priester Lehrer und Leiter des Cultus, aber nicht directe Vermittler des Heils. Sie stellen nur im Cultus und in der Lehre dar, was die Einzelnen in sich aufnehmen. Der heilige Geist ist hier nicht gleichsam in der Kirche incarnirt, er beherrscht die Concilien im Gebiet der Erkenntniss; aber die Priester sind nicht die Richter gegenüber den Laien; sie können auch nicht die Hostie machen; sie können nur den Geist anrufen, die Wandelung der Elemente vorzunehmen. Die Einzelnen stehen in einem freieren Verhältnisse zu dem Clerus, und der Clerus steht nicht so über dem Volk,

schon weil der gesammte niedere Clerus verheirathet ist. Aus der Schilderung der römischen Kirche, wie sie im Mittelalter ihr Wesen voll entfaltet hatte, geht hervor, dass die Richtung hier durchaus entgegengesetzt war, auf Weltherrschaft, auf praktische Erziehung war Alles zugeschnitten, die Kirche selbst war Heilsvermittlerin, von den Priestern waren die Laien getrennt und durch sie nur in Verbindung mit Gott. So begreift es sich vollkommen, dass die Unionsversuche, welche im 13. Jahrhundert durch Beccus und Nicephorus Blemmydes auf dem Lyoner Concil, sowie auf dem Concil von Ferrara und Florenz 1438, 39 gemacht wurden, scheiterten. Ebenso aber ist es begreiflich, dass im Mittelalter die römische Kirche den Vorsprung gewann. In ihrer Hand waren jugendliche Völker, die auch in der christlichen Speculation, für die sie hochbegabt waren, neue und grosse Anläufe nahmen. Die griechische Kirche hatte im Wesentlichen kein neues Blut in sich aufgenommen; sie lebte noch im Zusammenhang mit der Antike. Die Slaven aber, über die sie sich ausbreitete, waren noch nicht in einem entwickelungsfähigen Zustande; dazu war sie beständig von den Muhamedanern bedrängt, deren Ansturm sie schliesslich erlag. So sind es äussere Gründe, durch die ihr eine weitere Entwickelung in dieser Zeit versagt war; es sind aber auch innere Gründe. Denn die Lehre war bis in das Feinste ausgebildet. Man wollte die Tradition nicht zu einer traditio constitutiva werden lassen; man wollte keine Neuerungen.

Angesichts dieser Sachlage muss man sich eher wundern, dass doch in der griechischen Kirche des Mittelalters immer noch namhafte Gelehrte und Theologen vorhanden waren, auch die Mystik fortlebte. Johannes Italus, Michael Psellus † 1106 waren bedeutende Polyhistoren. Neben der Theologie betrieb der Letztere noch Philosophie, Mathematik, Alchymie. Dogmatiker wie Euthymius Zigabenus, Nicolaus v. Methone, Eustathius von Thessalonich, Theophylakt haben die Tradition fortgepflanzt. Auch blieb ein reger Zusammenhang zwischen philologischen und theologischen Studien, wie z. B. Eustathius klassische Studien betrieb. Die Mystik wurde durch den Hesychastenstreit belebt im 14. Jahrhundert. Nach Palamas sollte Gottes Wesen über alles Erkennen hinausliegen; von ihm sollte die apophatische Theologie gelten, während auf der anderen Seite die Gottheit auch wirkend ist. Wenn wir uns auch nicht in das absolute Wesen selbst erheben können, so können wir doch an seinem Pleroma, an seinem Wirken Theil haben und diese Lichtfülle schweigend geniessen. Nicephorus bestritt diesen Unterschied zwischen Wesen und Wirken in

Gott, setzte Gott als purus actus; Gott sei gerade so in sich, wie er sich mittheile, man könne Beides nicht scheiden. Kabasilas[1] ist in seiner Mystik mehr kirchlich. Ihm ist die Lichtsphäre des Wirkens Gottes in Christus und vor Allem in den kirchlichen Sacramenten concentrirt, die das höhere Leben in Allen, die sich Christo hingeben, erzeugen. Taufe, Salbung sind Vorstufen für die Vollendung der menschlichen Natur im Abendmahl, in welchem Christi göttliche Natur sich uns mittheilt, in der auch seine menschliche Substanz enthalten ist. Man sieht in dieser Mystik des Kabasilas die Fortsetzung der Richtung des Eutyches in mystischer Form. Die Menschheit wird hier auf naturhaftem Wege vergottet. Aber wie bei den alten griechischen Vätern fehlt doch auch hier nicht das ethische Moment. Denn schliesslich führt er diese Vergottung doch wieder darauf zurück, dass Gottes Liebe in Christus uns ergreift und wir von dieser Liebe erfüllt werden; und nicht magisch ist diese Liebe vorgestellt; vielmehr erweckt sie in uns Verlangen, verwundet die Seele; Christus zieht die Seele in sich hinein durch die Macht seiner Liebe. Er legt dabei auf die Freiheit ein grosses Gewicht. Das Menschengeschlecht ist auf Christus hin geschaffen. Der neue Adam ist das Musterbild für den Alten. So ist es uns natürlich, dass wir mit ihm uns vereinigen. Wir sind in dieser Vereinigung frei. Man sieht, dass auch im 14. Jahrhundert noch eine lebendige Mystik, keineswegs bloss liturgische Naturmystik in der griechischen Kirche lebte, der auch der ethische Einschlag nicht fehlte. Aehnlich war es aber auch in der Dogmatik. Die Versöhnungslehre ist von Kabasilas u. A. in einem Stile behandelt worden, der an Anselm erinnert. Es ist ferner die Sacramentenlehre zum Theil unter dem Einfluss des Abendlandes noch weiter ausgebildet worden. Kabasilas hat seiner Mystik entsprechend die Verwandlung in der Abendmahlslehre dahin verstanden, dass in dem Genuss eine innere Umwandlung des Menschen, ein γάμος mit Christo, eine Blutsverwandtschaft mit ihm eintritt, so dass Christus zu dem ἄλλος αὐτός des Menschen wird. Um 1270 hat der Mönch Hiob die Siebenzahl der Sacramente schon angenommen, darunter das Mönchthum, während er die Busse und Oelung zusammennimmt, was damit zusammenhängt, dass die Oelung besonders bei solchen Krankheiten angewendet wird, die mit bestimmten Sünden im Zusammenhang stehen. Der Einfluss des Abend-

[1] Vgl. hierüber Gass, die Mystik des Nicolaus Kabasilas vom Leben in Christo. 1849. Dorner, Entwickelungsgeschichte etc. II, 292 f. Seine mystische Schrift hat den Titel περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς λόγοι ἑπτά. S. o. S. 220.

landes zeigt sich darin, dass einzelne Abschnitte von den Schriften des Anselm und Thomas im 14. Jahrh. in das Griechische übersetzt wurden. Wenn man das Bekenntniss[1] liest, welches der Patriarch Gennadius dem Sultan Mahomed II. nach der Eroberung von Constantinopel 1453 vorlegte, so ist darin gewiss keine neue dogmatische Erkenntniss, aber es ist doch die Tradition nicht bloss formalistisch überkommen, sondern die Hauptlehren für die griechische Kirche, die Gotteslehre vor Allem, werden verständig behandelt, indem die Trinitätslehre einmal mit dem Selbstbewusstsein und der Selbstliebe Gottes verbunden wird, sodann aber die göttlichen Eigenschaften, besonders seine allmächtige Weisheit, auf eigenthümliche Weise mit der Trinität verknüpft werden. Durch Sohn und Geist, den λόγος νοητός und die θέλησις νοητή kommt der Vater, νοῦς zum Selbstbewusstsein. Die Gottheit wird also als vernünftige bezeichnet. Der göttliche νοῦς entfaltet sich im λόγος νοητός und in der βούλησις νοητή. Die Ueberordnung des Vaters als νοῦς bleibt ihm natürlich bestehen, was sich auch darin zeigt, dass der Geist ebenso wie der Sohn nur vom Vater ausgeht, wodurch einmal der Vater übergeordnet ist, ebenso aber auch Sohn und Geist gleichgeordnet sind. Die ἰδιώματα der Trinität werden als die ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων ἰδιωμάτων aufgefasst. Gott soll auf trinitarischem Wege seine Liebe und Erkenntniss realisiren; er weiss sich und liebt sich viel besser als die Welt. Gott ist in sich vollendeter Gott, der auch in der Schöpfung sich selbst verherrlicht. Die Auffassung ist insofern echt griechisch, als der νοῦς an der Spitze steht und der λόγος wie auch der Wille, βούλησις νοητή, selbst Erscheinungsformen der Vernunft sind. Auch die Christologie wird unter den Gesichtspunkt der vernünftigen Offenbarung gestellt. Aus Mitleid mit den Menschen wollte Gott sie bekehren von der Täuschung der Dämonen und der Idololatrie und desshalb λόγος ἐνεδύθη ἀνθρωπείαν φύσιν, ohne sich desshalb zu verändern, um die Menschen als Mensch zu lehren, an den wahren Gott zu glauben, und das Beispiel seiner Lehre in Befolgung seines Gesetzes zu geben. Er hat durch den Geist die Apostel erleuchtet, dass sie die Wahrheit und Liebe verbreiteten nach dem Beispiel Christi. Indem Gott seine Güte der Welt mittheilt, verherrlicht er sich selbst, weil er durch sein Schaffen nichts verliert, sondern die Erhabenheit der göttlichen Güte sich umsomehr offenbart, je mehr er den Menschen mittheilt. Das Problem der Vereinigung der göttlichen Erhabenheit und Mittheilsamkeit ist hier auf

[1] Bei Kimmel, libri symbol eccl. orient. S. 11 f. vgl. Gass, Symbolik d. griech. Kirche S. 34 f.

eigenthümliche Weise zu lösen versucht. Ebenso weist er hin auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seelen, auf die Auferstehung des Leibes, auf das Ziel der Vollendung in der vollen Erkenntniss Gottes. Man sieht, diese Auffassung des Christenthums trägt immer noch etwas von dem rationalen Charakter der Theologie des Origenes. Von einem Versinken in Formelwesen kann man hier sicher nicht reden, wenn auch von einem Fortschreiten in christlicher Erkenntniss gegenüber den alten Vätern ebensowenig die Rede sein kann. Man wird also für die griechische Kirche dasselbe Recht in Anspruch nehmen müssen, wie für die römische und protestantische, nicht nur nach ihren populären Auswüchsen beurtheilt zu werden. Die griechische Kirche ist durch die Unionsverhandlungen im 15. Jahrhundert und die Eroberung Constantinopels mit dem Occident wieder in regeren Verkehr gekommen. Unter den gelehrten Griechen, welche nach Italien kamen, knüpfte Gemistus Pletho wieder an den Platonismus an, während andererseits der Patriarch Gennadius den Aristotelismus vertrat und Bessarion beide Richtungen auszugleichen suchte, wie er und Nicolaus Cusanus für die Union der griechischen und römischen Kirche wirkten. Die Erneuerung des Platonismus kam durch Marsilius Ficinus und Picus v. Mirandula, die Häupter der Akademie in Florenz, zur vollen Geltung, deren Einfluss auf Zwingli bekannt ist.

So wurde durch den Einfluss der Griechen eine freiere Betrachtung der Antike möglich, wie sie der Humanismus vertritt; sowohl durch kritisch-historische Untersuchungen z. B. des Laurentius Valla wie durch den neuen Platonismus und Aristotelismus, der sich von der Kirche emancipirte, wurde eine freiere geistige Athmosphäre geschaffen, die der Scholastik gefährlich wurde[1] und zu einer milderen Auffassung des Katholicismus beitrug, wie sie in den Kreisen der Humanisten, eines Reuchlin, Erasmus und Anderer herrschte, in denen ein Melanchthon aufwuchs. So ist in gewisser Art schon vor der Reformation das Christenthum über die Einseitigkeit mittelalterlicher Theologie durch die Verbindung von griechischem und römischem Geiste hinausgehoben und der Anlass für eine rational-historische Auffassung des Christenthums gegeben worden, die über den Gesichtskreis des Mittelalters hinausging.

---

[1] Vgl. hierüber die interessanten Ausführungen von Dilthey, Archiv für Geschichte d. Philos., Bd. V, 340 f.

Fünfter Abschnitt.

Die Versuche christlicher Lehrentwickelung von der Reformation bis auf die Gegenwart.

Einleitung.

Die bisherige Gestaltung der christlichen Lehre zeigte das Christenthum theils unter griechischem, theils unter römischem Typus. Es ist characteristisch, dass die Unionsversuche, welche zwischen beiden Kirchen gemacht wurden, nicht nur scheiterten, sondern dass sich nun noch eine Spaltung im Abendland vollzog, welche ebenfalls bis jetzt nicht die Aussicht erweckt, wieder zu verschwinden. Es sind oben[1] die Elemente hervorgehoben worden, welche diese Spaltung veranlassten. Es trug, wie wir eben gesehen haben, auch die griechische Kirche, die in sich doch noch weit energischer in ihrem Kreise als das Abendland auch altgriechische Traditionen aufbewahrt hatte, mit zu dieser Spaltung bei, insofern eine neue Befruchtung der classischen Studien durch die nach dem Occident herübergekommenen Griechen in weit freierem und dem Geiste des Altertums entsprechenderem Sinne stattfand, als es bisher im Abendland der Fall war. Man hat nun zwar bestritten, dass diese Richtung von wesentlichem Einfluss auf die Religion gewesen sei. Allein dass diese classischen Studien eine Modification auch des religiösen Bewusstseins herbeiführen mussten, zeigt sich besonders an der veränderten Behandlung der Schriftstudien und an dem Rückgang auf das lumen naturale. Dazu kam aber noch ein Moment, auf das meist nicht genügend hingewiesen wird. Zweifellos stand die mittelalterliche Entwickelung mit ihrer Herrschaft des Reiches Gottes in kirchlich organisirter Form unter römischem Typus. Die juristische Behandlung der Religion weist genugsam darauf hin. Dieser Typus blieb auch der herrschende. Aber es ist doch nicht zu leugnen, dass in fortschreitendem Masse auch schon in der mittelalterlichen Kirche sich der Einfluss der von ihr beherrschten Germanen geltend machte. Den mehr äusserlichen Einfluss der alten germanischen Religion

[1] S. o. S. 332—350. 390 f.

in der Modification des Teufels- und Hexenglaubens sowie in der Wunderauffassung und vielen anderen Dingen will ich nicht weiter verfolgen. Auch in centraleren Punkten trat der Einfluss der germanischen Art hervor. Es ist einmal das vertiefte Schuld- und Sündenbewusstsein, das sich mit dem Begriff persönlicher Ehre verband, das dazu führte, die Versöhnungslehre besonders ins Auge zu fassen. Die erste ausgebildete Versöhnungstheorie finden wir bei Anselm; ihre germanische Modification hat man neuerdings mit vollem Recht hervorgehoben. Das Bewusstsein der Sünde, der Unvollkommenheit, der Vergänglichkeit dieser Welt wurde noch bedeutend durch den germanischen Typus gesteigert, der sich schon in dem tragischen Zug der altgermanischen Religion zeigte. Die mittelalterliche Frömmigkeit und besonders die deutsche ist doch nicht völlig die Augustinische. Das Augustinische Sündenbewusstsein betont die Schuld nur mit Bezug auf die Strafe, redet von der massa perditionis. Bei Anselm wird die Ehre Gottes und die persönliche Schuld, die Satisfaction fordert, hervorgehoben.

Auch die Busse gewinnt mehr den Character der Privatbusse[1], also mehr persönlichen Charakter, wenn auch zunächst noch gänzlich dem priesterlichen Institut untergeordnet; und es ist doch wohl nicht zufällig, dass gerade an diesem Punkte die Reformation anknüpfte. Den sentimental tragischen Zug, den tiefen Eindruck von der Vergänglichkeit selbst ihrer Götter,[2] den schon die alte germanische Religion hatte, hat die mittelalterliche Kirche gefördert. Die Frömmigkeit des Mittelalters ist im Jenseits beinahe besser zu Hause als im Diesseits. Die Furcht vor dem Jenseits, die Hoffnung auf die Seligkeit (wenn auch letztere in weit geringerem Maasse als das Sündenbewusstsein und die Furcht), sind einer ihrer wesentlichsten Züge, und sind wieder mit dem Busssacrament eng verknüpft. Das geht doch weit über das Augustinische Sündenbewusstsein hinaus; wenn auch Augustins Richtung auf die jenseitige Welt geht, sie ist nicht so intensiv; ihn interessirt doch zu sehr die Herrschaft der Kirche, die den Erdkreis erobert hat. Wir finden im sinkenden Mittelalter den persönlichen Zug immer energischer vertreten, er richtet sich gegen die kirchliche Vormundschaft, in mehr kirchenpolitischer Form bei

---

[1] Auch hierauf ist man erst in den neuesten Forschungen mit vollem Bewusstsein aufmerksam geworden, s. o. S. 352. 354.

[2] Die Götterdämmerung gänzlich auf christlichen Einfluss zurückzuführen, geht doch wohl kaum an. Auch an den Wurzeln des Weltenbaumes, der Esche Ygdrasil, nagen die Würmer.

Okkam, in mystischer Form bei den germanischen Mystikern und Männern wie Wiclif, Hus und Wessel. Zugleich tritt das persönliche Interesse der unmittelbaren Gottesgemeinschaft mit besonderer Energie hervor. Ebenso aber hat man nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, dass die germanische Gefolgstreue, ihr persönliches Verhältniss zu ihren angestammten Herzögen auch ihr Verhältniss zu Christus bestimmt habe, während die römische Kirche Christi corpus mysticum, die Kirche in den Mittelpunkt stellte. Die germanischen Mystiker, Wiclif, Wessel machten dieses persönliche Verhältniss geltend, und zwar in ganz anderer Weise als ein Bernhard oder Franz v. Assisi, wo es sich der Hauptsache nach um die Nachahmung des armen Lebens Jesu im asketisch mönchischen Sinne handelte, nicht um die unmittelbare unserer Natur gemässe Einheit mit Gott, die in sich selbst das Bewusstsein befriedigte.

Wenn so die römische Kirche mit ihrem specifisch römischen Typus genug germanische Elemente und gerade im Mittelpunkte der Frömmigkeit in sich barg, so brach dieser Typus mit elementarer Gewalt in Luther hervor und zwar in ihm in der spezifisch deutschen Form. Wir sehen hier die um ihr Heil ringende Persönlichkeit, die gänzlich unter dem Sünden- und Schuldbewusstsein steht und an die Person Christi als den Erlöser gegenüber der kirchlichen Vermittelung sich hält, jedoch so, dass er sich bewusst bleibt, Christi Leben müsse auch in uns persönlich werden, wir auch den Anderen „ein Christus werden.“ Die Reformation Luthers trägt durchaus germanischen Typus, insofern sie die Befreiung von Schuld und Sünde mit dem persönlichen Anschluss an Christus verbindet und dies in den Mittelpunkt stellt. Auch die Betrachtung der Erde als Jammerthal neben seiner weltfreudigen Ethik, erinnert an die germanische Tragik, sowie seine lebhafte Teufelsvorstellung ebenfalls germanisch bestimmt sein dürfte. Dass das ein specifischer Typus des Christenthums ist, kann man daran erkennen, wenn man ihn mit den anderen vergleicht. Die hellenisch-christliche, weltfreudige λόγος-Religion ist völlig anders geartet; sie sieht das Christenthum mehr als die Religion der positiven Vollendung an, in ihr ist nicht die Befreiung von Schuld der Mittelpunkt. Dass Luthers Auffassung, namentlich in der Entwickelung der lutherischen Kirche einseitig ist, zeigt der neben ihm auftretende reformirte Typus, wo zwar auch der germanische Charakter der Persönlichkeit und das persönliche Verhältniss zu Christus hervortritt, aber weit mehr zugleich praktisch bestimmt. Denn hier ist nicht bloss die Befreiung von Schuld im Mittelpunkt, sondern mehr das

positive Bewusstsein der persönlichen Heilsgewissheit als des Erwähltseins, den Gotteswillen zu erfüllen, was sich mit dem Bewusstsein der Rechtfertigung combinirt. Auch ist bei dem reformirten Typus von vorne herein eine befreundetere Stellung zu der classischen Welt vorhanden, die bei Luther selbst zurücktrat und von Melanchthon nur unter dem Widerspruch der Lutheraner in der lutherischen Kirche behauptet wurde. Eben dies aber war es, was zur Zeit der Reformatoren dem Christenthum erst den Zusammenhang mit der gesammten Kultur ermöglichte und dasselbe vor unnöthiger Enge bewahrte. In noch freierer Weise vertraten die Dissenters der Reformationszeit das persönliche Interesse gegenüber den officiellen Kirchen des Protestantismus in der mannigfachsten Weise. Kurz, man wird nicht fehl gehen, wenn man in der Reformation den germanischen Typus des Christenthums findet, theils mehr in der deutschen Bestimmtheit, theils mehr in der Form der Combination mit der classischen Welt[1].

Wir haben gesehen, dass die neue Bewegung in der christlichen Lehrentwickelung auf die Persönlichkeit und ihre Mündigung gerichtet ist. Daher steht in dieser Periode diese Richtung im Vordergrunde, die von der Reformation ausging, während die anderen Kirchen durch sie gezwungen wurden, zu ihr Stellung zu nehmen und dadurch ihre Eigenthümlichkeit schärfer hervorkehrten und so Aenderungen erfuhren. Das ist umso mehr der Fall, als man sagen kann, dass die mittelalterliche Kirche die Elemente und Ansätze zu der Reform in sich enthielt und erst durch das scharfe Hervortreten des von ihr selbst mit grossgezogenen Mündigkeitsprincips ihre bevormundende Stellung in exclusiver Weise zur völligen Klarheit kam und zum Extrem getrieben wurde. Wenn bisher in der griechischen und römischen Kirche der Versuch gemacht worden war, kirchliche Lehre als objective Wahrheit zur Geltung zu bringen, so hat der Protestantismus sein Grundprincip in Form persönlicher Erfahrung; er stützt sich daher auf hervorragende Persönlichkeiten; er weist individuelle Typen auf. Weder die griechische noch die römische Kirche trägt den Namen eines einzelnen Mannes, aber die lutherische; auch die reformirten Bekenntnisse sind grossentheils persönliche Bekenntnisse, und wenn auch hier die grössere Mannigfaltigkeit der Denomi-

[1] Dass der Protestantismus auch Vertreter in Italien und Frankreich, ja sogar in Spanien hatte, ist hiegegen kein Beweis. Diese Völker sind auch germanisch gemischt und schliesslich wog doch bei ihnen der römische Typus vor, wie die Geschichte zeigt.

nationen meist eine persönliche Bezeichnung verhindert, so stehen sie doch grossentheils unter dem Typus Calvins. Man könnte denken, dass man hier durch das Schriftprincip mit dem Gedanken gebrochen habe, die christliche Lehre wieder in eine einfürallemal gültige dogmatische Form zu bringen und so eine neue Tradition zu schaffen. Allein es war zunächst insbesondere gegenüber der Reaction der römischen Kirche unvermeidlich, sich kirchlich zusammenzuschliessen, um nicht in der Zersplitterung zu Grunde zu gehen; insofern sich nun wieder protestantische Kirchen bildeten, suchte man besonders die Lehren, in denen man von der bisherigen Entwickelung abwich, kirchlich zu fixiren. Damit verfiel man aber wider Willen in den Fehler, der von der vorhergehenden Entwickelung gemacht war, dass man bestimmte Lehren kirchlich für wahr erklärte, ein um so grösserer Fehler, weil man zugleich die Voraussetzung hiefür, die Unfehlbarkeit der Kirche, bestritt. Zwar dachten ursprünglich die Urheber der protestantiscben Bekenntnisse daran nicht. Sie wollten nur ihren Glauben in bestimmter Form gemeinsam bekennen; sie fühlten sich nicht als ein mit Unfehlbarkeit ausgestattetes Concilium. Mit der Augustana wurde die Tetrapolitana in Augsburg übergeben. Die Mannigfaltigkeit zeigte sich schon hier in ihrer Bedeutung und die Augustana, an der ihr Urheber bis zum Moment der Uebergabe gefeilt hatte, hat er selbst nachher ohne Bedenken geändert. Aber die Thatsache, dass man solche Bekenntnisse feststellte, hatte doch für die nachfolgende Generation die Folge, dass dieselben schliesslich wie Aussprüche unfehlbarer Concilien behandelt wurden. So kam es denn, dass der Protestantismus noch weit eingehendere Bekenntnisse schuf, als sie je vorher in der Kirche bestanden hatten, und ihre Bedeutung wurde dadurch noch gesteigert, dass diese Bekenntnisse mit altkirchlichen in eine Reihe gestellt wurden. Es war aber auch nichts natürlicher, als dass diese Form des Protestantismus, wie sie der Geist der Orthodoxie darstellt, den griechischen und römischen Typus des Christenthums nicht zu beseitigen vermochte, theils weil sie selbst in vielen Punkten ihr Princip nur sehr unvollkommen vertrat, dann aber auch deshalb, weil sie auf einer individuell-germanischen Auffassung des Christenthums aufgebaut ist. Das vorläufige Ziel der Entwickelung des Christenthums scheint auch gar nicht auf die Ausschliesslichkeit Einer Confession, sondern auf eine reiche und mannigfache Ausgestaltung des christlichen Princips gerichtet zu sein.

Wenn sich so officielle Kirchen im Protestantismus bildeten, die zunächst auch die römische, indirect auch die griechische Kirche zu neuen

Bekenntnissbildungen veranlassten, so war man nun durch den Protestantismus erst recht in das Fahrwasser gerathen, die gesammte Lehre kirchlich festzunageln, nur dass die drei grossen Gruppen und im Protestantismus wieder verschiedene Gruppen einander gegenüberstanden, deren jede den Anspruch erhob, dass ihre Partialkirche die reine Lehre besitze, die zu glauben Pflicht sei. Damit war nun freilich im Grunde jede Alleinherrschaft der Orthodoxie in der Christenheit doch unmöglich geworden, weil die Partialkirchen einander die Waage hielten und keine von ihnen den Anspruch durchsetzen konnte, die allein gültige Lehre zu besitzen.

Wenn so die Kirchenspaltungen doch selbst auf die Dauer die Erkenntniss fördern mussten, dass die kirchliche Lehre nicht unfehlbar sein könne, so musste andererseits doch auch in Bezug auf den Protestantismus deutlich werden, dass derselbe in seinen officiellen Formen sicherlich noch nicht das realisirt hatte, wesswegen er mit Rom den Kampf begonnen hatte, nämlich die religiöse Mündigung der christlichen Persönlichkeit; und dass er in dieser seiner ersten officiellkirchlichen Form noch nicht sein Wesen ausleben konnte, die an die Bekenntnisse anschliessend wieder eine kirchliche unfehlbare Lehre aufzustellen beanspruchte, d. h. in der Form der Orthodoxie, die diese Strömung auf dem Gipfel zeigt. So ist denn nur natürlich, dass gegenüber der Orthodoxie Richtungen zur Geltung gekommen sind, welche das in vollkommeneren Formen aufnahmen, was schon Dissenters der Reformationszeit theilweise vertraten, und welche in freier Weise, dem Princip der mündigen christlichen Persönlichkeit gemäss, den Glaubensinhalt zur Erkenntniss zu gestalten suchten, und die selbst in den mannigfachsten Formen erschienen. Diese Entwickelung des Protestantismus macht es nun völlig begreiflich, dass derselbe nicht als eine einheitliche Macht erscheint, theils weil in ihm individuelle Richtungen zu kirchlichen Gemeinschaften abgesondert sich verdichtet haben, theils weil bis auf die jüngste Gegenwart und in dieser wieder weit mehr als früher, wenn vielleicht auch in abgeschwächter Form, sich die kirchliche Richtung auf reine kirchlich approbirte Lehre neben der Bewegung erhalten hat, welche den Inhalt des christlichen Glaubens auf freie Weise zu ergründen und als Wahrheit zu erfassen sucht.

An der Spitze der protestantischen Entwickelung steht ihr Ursprung, der der „Freiheit eines Christenmenschen“ vollen, wenn auch individuell modificirten Ausdruck gab; es folgt dann die kirchliche Constituirung

des Protestantismus unter dem Widerspruch der Dissenters; endlich folgt die Zeit, in welcher die kirchlich fixirte Lehre mit den Richtungen im Kampf liegt, auch zeitweise das Feld räumen muss, welche auf freie Weise den Inhalt des Christenthums zur Darstellung bringen wollen. Wir haben demgemäss hier folgende Eintheilung. Zunächst sind die Reformationskirchen und die in ihrem Bereich sich vollziehende Lehrentwickelung zu betrachten, alsdann die neuere römische und griechische Lehrform. Innerhalb der Reformationskirchen ist die Urzeit des Protestantismus von der kirchlichen Constitution der Sonderkirchen zu unterscheiden, welche mit der Herrschaft der lutherischen und reformirten Orthodoxie endet. Neben diesen officiellen Kirchen sind die Dissenters der Reformationszeit in ihrer Eigenthümlichkeit zu berücksichtigen, weil sie entschieden zu den officiellen Kirchen eine nothwendige Ergänzung bilden, ohne die die protestantische Bewegung nicht vollständig erfasst wäre. Das zeigt sich daran, dass die der Orthodoxie folgenden Bewegungen des Protestantismus von ihnen vielfach beeinflusst sind. Nach der Periode der Orthodoxie beginnt die Entwickelung der Lehre im freien Stil, welche im Gegensatz gegen die confessionelle Orthodoxie sich entfaltet, deren Herrschaft gebrochen wird, die aber, wenn auch abgeschwächt, Repristinationsversuche in unserem Jahrhunderte macht.

I. Die Lehrentwickelung im Protestantismus.

A. Die Entwickelung bis zur Herrschaft der Orthodoxie.

1. Grundlegung des Protestantismus.

Es kommt mir zunächst darauf an, dasjenige herauszuheben, was die Reformation Neues brachte. Ich halte es nicht mit Seeberg für nothwendig, Luthers Lehre in ihren Phasen zu verfolgen. Das, was Luther wirklich Neues und Grosses leistete, fasst sich im Grunde in den drei grossen Reformationsschriften vom Jahre 1520 zusammen. Die Schwierigkeiten, welche er übrig liess, wurzeln darin, dass er die Consequenzen seines Standpunktes in seiner Lehre vielfach nicht zog; sie wurzeln aber auch in der Eigenthümlichkeit, die ich schon angedeutet habe, dass er einseitig das Sündenbewusstsein und das Rechtfertigungsbewusstsein in den Vordergrund stellte und hiedurch doch im Grunde wieder zugleich an äussere Garantieen des Heils im Fortschritt seiner Entwickelung sich ge-

wiesen sah. In dieser Hinsicht ist der zugleich von dem humanistischen Theismus besonders des Pico beeinflusste Zwingli vielleicht einheitlicher. Wenn ich hier auch Calvin noch anschliesse, so geschieht es, insofern er als der Mitbegründer des reformirten Typus angesehen werden muss.

Die Reformation hat einmal die Mündigkeit des christlichen Subjects principiell ausgesprochen; sie hat aber zugleich an das Natürliche angeknüpft, und wie das Heil der Person immanent sein sollte und sie nicht durch Vertröstungen der Kirche auf eine ferne Zukunft hingewiesen war, so sollte sich diese Person auch im gegenwärtigen Leben bethätigen. Der Dualismus zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen wurde sowohl in der persönlichen Glaubenserfahrung als auch in einer weltlichen, für alle gültigen Ethik, welche die Bethätigung der christlichen Gesinnung in dem natürlichsittlichen Leben, nicht in mönchischer Heiligkeit verlangte, grundsätzlich aufgehoben. Wenn man den Rückgang auf die Schrift als protestantisch bezeichnet, so muss man das doch mit Vorsicht beurtheilen. Es ist wahr, Luther[1] ging auf die Schrift zurück; allein das war an sich auch in dem katholischen System nicht unberechtigt. Man hatte die Schrift auch in der römischen Kirche stets als Auctorität anerkannt. Das Neue war sein besonderes Verständniss der Schrift, das sich aus Luthers eigenthümlichen Problemstellungen ergab. Es war ihm eigenthümlich, dass er sich nicht an die kirchliche Auslegung binden wollte, dass er die Schrift als kritisches Princip für die Kirchenlehre verwendete. Dass er zwischen Schrift und Kirchenlehre grundsätzlich unterschied, das war neu. Auch das war neu, dass er sogar nicht einmal den Kanon mit der Kritik verschonte. Seine Kritik war weit weniger historisch als sachlich, und nur der Schrift legte er Werth bei, die das, was er für das Centrum des Christenthums hielt, in der Weise behandelte, die er für die richtige hielt, die „Christum trieb“. Man kann es nicht in Abrede stellen, dass in dieser Hinsicht Luther das Princip der Heilsgewissheit der Person obenan stellte und von seiner Erfahrung des Heils in der Gemeinschaft mit Christus aus, die Schrift

---

[1] Vgl. über ihn Th. Harnack, Luthers Theologie; Köstlin, Luthers Theologie, 2 Bde. Martin Luther, 2 Bde. Kolde, Martin Luther. Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte, 1879. Hering, die Mystik Luthers, 1879. Luthardt, die Ethik Luthers, 1875. I. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, S. 77 f. S. auch die Abhandlung von Gottschick, Propter Christum und L.'s Lehre von der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus, Zeitschrift für Theol. und Kirche, 1897 S. 352 f., 1898 S. 406 f.

kritisirte. Das war neu[1], namentlich in dem Zusammenhang, in dem es stand.. In der Freiheit eines Christenmenschen beschreibt Luther den Zustand der ihres Heils gewissen Seele, wie sie in der Gemeinschaft mit Christus ihm das Ihrige giebt, das ist ihre Schuld und Sünde, die er bedeckt, und dafür das Seine empfängt, seinen Geist, in dem sie frei von Schuld ist, Herr über die Hemmungen der Welt, in sich selbst des Heils gewiss und doch freiwillig ein Knecht, um den andern ein Christus zu werden im Dienst der Liebe, der sich in allen Berufen bewähren kann, welche dem Einzelnen zukommen, wenn er sich an die natürlichen Verhältnisse anschliesst. Hier ist an die Stelle des historischen Versöhnungswerkes Christi die Gemeinschaft mit seiner Person getreten; an Stelle des historischen Glaubens an einzelne Thatsachen ein weit mehr ethisch bestimmtes Verhältniss persönlicher Art[2]. Wenn der Christ so frei ist, so ist er natürlich auch nicht gebunden an die Vermittelung der Kirche. Die Kirche wird nun Gemeinschaft der Gläubigen und hat ihre Aufgabe in der Pflege des religiösen Lebens, steht aber nicht über dem Staat, der seine eigene gottgewollte Aufgabe hat. Weil die gläubige Persönlichkeit hier im Mittelpunkt steht, die sich im sittlichnatürlichen Leben zu bethätigen hat, darum wird die Kirche als die Gemeinschaft dieser Gläubigen angesehen, die ihr religiöses Bewusstsein pflegt. Es gilt jetzt das allgemeine Priesterthum. Weil ferner diese Freiheit eines Christenmenschen ein durchaus einfaches und einheitliches Princip ist,

---

[1] Seeberg a. a. O. II, S. 288 sagt, die Schrift sei nach Luther dem Glauben unterzuordnen. Das ist allerdings, vom Princip der Glaubensgewissheit aus angesehen, richtig. Luther ist aber dabei nicht geblieben.

[2] Bei Luther ist die Tendenz auf ein einheitlich concentrirtes Bewusstsein so stark vertreten, dass Glaube und Wiedergeburt ihm zusammengehören. Man kann gar nicht mit Christus eins sein, ohne zugleich auch sein positives Leben grundsätzlich in sich zu spüren. Die Rechtfertigung umfasst beides. Vgl. auch die Vorrede auf die Epist. an d. Röm. 1522. Erl. Ausg. Bd. 63 S. 124: „Denn seine Gnade theilet und stücket sich nicht, wie die Gaben thun, sondern nimmt uns ganz und gar auf die Hulde, um Christus unseres Fürsprechers und Mittlers willen und um des in uns die Gaben angefangen sind.“ „Es ist ein geschäftig, lebendig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, dass unmöglich ist, dass er nicht sollte ohn Unterlass Gutes wirken.“ 125. „Gerechtigkeit ist solcher Glaube, darum dass sie Gott giebt und rechnet für Gerechtigkeit um Christus willen . . . und macht den Menschen, dass er Jedermann giebt, was er schuldig ist.“ Es ist vollkommen richtig, dass Luther nicht rein paulinisch, sondern mehr johannisch denkt, besonders in der Freiheit eines Christenmenschen. Erl. A. Bd. 10. S. 19. 20. Ob freilich diese Vorstellung von der mystischen Gemeinschaft mit Christus sich consequent durchführen liess, ist eine andere Frage s. u. 412f.

so setzt sich Luther principiell der scholastischen Vertheilung der Gnaden in eine Vielheit entgegen. Ueberall wird nur diese Eine Gnade gegeben, diese grundsätzliche Heilserfahrung, die als Glaube zugleich das Princip der ethischen Erneuerung ist. Deshalb ist nun auch das Ethische und Religiöse nicht mehr getrennt, das Heil wird nicht verdient durch Werke; die Werke sind das selbstverständliche Product der Bethätigung der ihres Heils gewissen Person. „Der gute Baum bringt gute Früchte.“ Aber auch die Frömmigkeit ist nicht getrennt von dem Ethischen; denn in der Heilserfahrung der Gemeinschaft mit Christus ist das Theilhaben an Christi ethischem Geiste gegeben. Wenn in diesem Heilszustand die Freiheit eines Christenmenschen gefunden wird, so ist er zugleich Product der Gnade, aber nicht einer äusserlich eingegossenen Qualität, gratia infusa, der dann wieder auf der anderen Seite verdienstliche Werke entsprachen. An Stelle der unpersönlichen Gnade tritt die Wirkung Christi im Gläubigen. Auch ist hier kein donum superadditum, das über die Natur des Menschen hinausgeht und sie über sich erhebt. Diese Gnade wirkt vielmehr befreiend, ist seiner Natur gemäss, wie eben die Heilsgewissheit beweist[1].

---

[1] Man hat neuerdings vielfach den Positivismus Luthers hervorgehoben und seine Abneigung gegen die natürliche Theologie behauptet, zuletzt noch Otto, die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther, 1898, nach dem der heilige Geist gleich Glauben und zwar Glauben an das Wort ist. Allein das ist nicht zu leugnen, dass er doch im Grunde neben all seinem Positivismus einen stark rationalen Zug hat. Das Gesetz Mosis hat soweit Geltung, als es Naturgesetz ist, cognitionem legalem haben auch die Philosophi Erl. A. Bd. 46 S. 85 f. Nun stellt er dem zwar die Gnade als Offenbarung des Sohnes, die über die Vernunft hinausgehe, gegenüber. Allein, da das Naturgesetz und Mosis Gesetz, insoweit als es Naturgesetz ist, bleibenden Charakter hat, so wird es nicht aufgehoben (E. A. Bd. 29 S. 156, Bd. 13 S. 115.), ausser geistlich, d. h. doch, was das Gesetz will, und zwar das Naturgesetz, wird durch den Geist Christi, den Christus in uns, verwirklicht. Es besteht nicht als Gesetz dem Sünder gegenüber, aber der Zustand der Gottesgemeinschaft, der Gottes- und Nächstenliebe ist thatsächlich realisirt in den Christen, wenigstens seiner Grundrichtung nach. Dieser aber entspricht schliesslich doch dem Naturgesetz. Es ist wesentlich die antipelagianische Tendenz, um deren Willen Luther den supernaturalen Charakter hervorhebt und an die Stelle der Vernunft die Offenbarung setzt. Der Zustand des Christen hat nichts Ekstasisches. Wie könnte sonst Luther eine Ethik, die überall an das Natürliche anknüpft, aus demselben hervorgehen lassen? Freilich hat er diesen principiellen Gedanken, der schon in der Mystik (s. o. S. 342) vertreten war, nicht consequent durchgeführt, aber in demselben Maasse auch wieder den Glauben aus der unmittelbaren Einheit der Gottesgemeinschaft zum Glauben an einzelne Heilsthatsachen gemacht.

So ist für Luther in dem einheitlichen Bewusstsein der Rechtfertigung sowohl die concentrirte Einheit des religiösen Lebens gegeben, als auch das einheitliche Princip der Sittlichkeit, das keine verdienstlichen Werke, keine Consilia anerkennt, keine doppelte Ethik für Fortgeschrittene und den Durchschnitt der Christen, keine vereinzelten verdienstlichen guten Werke, sondern nur die Bethätigung der guten Grundgesinnung auf die durch die natürlichen sittlichen Verhältnisse angezeigte Weise. Dieses Princip wurde freilich von Luther seiner ganzen Entwickelung gemäss stärker nach der negativen als nach der positiven Seite betont. Im Mittelpunkt seines Bewusstseins stand die Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott, stand das Bewusstsein der Sündenschuld, das Bedürfniss nach der Gewissheit der Sündenvergebung, in diesem Sinne die Heilsgewissheit. Daher ist es auch dem lutherischen Typus eigen, mehr in dieser Sphäre zu verweilen und weniger die Entfaltung des mit dem Bewusstsein der Sündenvergebung nach Luther unmittelbar verbundenen Besitzes des ethischen Geistes Christi zu betonen[1]. Das Interesse vor Allem der Heilsgewissheit im Sinne der Gewissheit der Sündenvergebung hat in der weiteren Entwickelung dazu geführt, die Rechtfertigung und das Princip der Heiligung aus einander zu halten, was Luther in seiner Freiheit eines Christenmenschen zusammengehalten hatte, wenn auch das Schwergewicht ihm auf der Seite der Sündenvergebung lag. Melanchthon hat in der Gedächtnissrede auf Luther gerade diese Punkte als die centralen hervorgehoben, in denen er sich mit Luther eins wusste. Er sagt:[2] „Luther hat wieder gelehrt, was wahre Busse sei, und was ein sicherer Trost, was die Rechtfertigung durch den Glauben, was für ein Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium, weltlicher und geistlicher Ge-

[1] Historisch angesehen ist dies durchaus der Situation entsprechend, wie auch die Reformation mit der Busspredigt begann. Die Busse wird aber nicht mehr sacramental gefasst. Alles kommt auf die contricio an. Diese ist aber voll doch erst mit dem Glauben gegeben. Die Busse dauert das ganze Leben fort, sie ist die Grundrichtung des Menschen, sofern sie gegen das Böse gerichtet ist. So ist sie in die einheitliche centrale Auffassung vom Glauben mit aufgenommen und das Busssacrament mit seiner confessio einzelner Sünden und satisfactio aufgehoben. Wenn Luther auch die Bedeutung des Gesetzes zur Erkenntniss der Sünde hervorgehoben hat, so ist doch die Busse erst abgeschlossen, indem sie in den Glauben permanent aufgenommen ist, wo sie aber auch zugleich das Bewusstsein der Vergebung zur Seite und gute Werke im Gefolge hat. Erl. A. 10, 401. Vgl. 11, 153f. Vgl. über die Busse Lipsius, Luthers Lehre von der Busse, 1892. Koestlin, Luthers Theologie, I, 184f.; II, 440f.

[2] Corpus Ref. XI, 728.

rechtigkeit; er hat die Menschen von dem heidnischen Wahn zurückgeführt, als sei eine Anbetung anders möglich als durch Glauben und ein gutes Gewissen; er hat das bürgerliche Leben und seine Pflichten zu Ehren gebracht und hat von der nothwendigen Pflichterfüllung die geringfügige und schädliche Befolgung äusserer Gebräuche wohl unterschieden. Er hat die prophetischen und apostolischen Schriften so klar in das Deutsche übersetzt, dass diese Uebersetzung dem Leser mehr Licht spendet, als die meisten Commentare".

Das Neue, was Luther in seinen grossen Schriften von 1520 aussprach, lag in dem Versuch, das Christenthum als eine einheitliche, im Inneren der Persönlichkeit concentrirte Grösse zu fassen. Die ihres Heils bewusste, gewisse, in der lebendigen Gottesgemeinschaft gegründete Persönlichkeit, die zugleich von ihrem innersten Princip heraus Aller Sünde in sich den Krieg erklärte, die aber ebenso zugleich zu allem Dienst der Liebe bereit war, die ihre Grundrichtung in einer an das natürliche Leben angeschlossenen Sittlichkeit, nicht im Mönchthum darthun sollte, war ein neues Princip. Das ethische Ideal Luthers fordert volle Ausgestaltung der natürlichen Persönlichkeit, der Familie, des Staates, der die Volkserziehung in die Hand nehmen soll; es ist nationalpatriotisch bestimmt[1]. So hat es Luther in der Schrift an den christlichen Adel und von der babylonischen Gefangenschaft entworfen. Hier war der mittelalterliche Dualismus zwischen Natürlichem und Sittlichem, zwischen Sittlichem und Religiösem überwunden, es war nicht minder die Gnade als einheitliches Princip gefasst und mit dem den Menschen ethisch beseelenden und über seine Sündenschuld beruhigenden immanenten Christus oder Gottesgeiste identisch; hier bedurfte es nicht der in eine Vielheit von Sacramenten und verdienstlichen Werken aufgelösten, juristisch gefärbten Frömmigkeit. Die Persönlichkeit brauchte nicht um künftigen Lohn zu handeln. Sie handelte aus der guten Grundgesinnung heraus; das Motiv der Sittlichkeit war einheitlich, nicht zwischen der Furcht vor Strafe, der Hoffnung auf Lohn und der Freude am Guten getheilt. Das Gesetz als eine äusserliche Macht war überwunden, insofern die innere Güte desselben in der Grundgesinnung erfasst war und es nur als die dem Leben natürliche Norm stehen blieb[2], die wir mit Hülfe des uns

---

[1] Vgl. Ueber die Aufrichtung christlicher Schulen an die Rathsherrn, Erl. A. Bd. 22, S. 168—199; Bd. 14 S. 346f.

[2] Erl. A. Bd. 19 S. 192. 311 f.; Bd. 41 S. 83; Bd. 7 S. 296—297. Luther hat von dem Gesetz gesagt, dass es gepredigt werden solle, um die Einsicht der Sünde zu gewinnen, Bd. 11,

innewohnenden Christus durchführen wollen. War im Mittelalter das Christenthum selbst nova lex, die darin bestand, dass man die von der Kirche gebotenen oder empfohlenen guten Werke thue, so hat Luther die Werke auf die einheitliche Grundgesinnung zurückgeführt und ihnen den äusserlich-positivistischen Charakter dadurch genommen, dass er den Inhalt der concreten Werke an die natürlichen Lebensbedingungen anschloss. Ihm war dieser Standpunkt mit der Forderung der immer fortgehenden Busse desshalb verträglich, weil in der Grundgesinnung des von Christi Geist ergriffenen Menschen oder in dem Glauben eine positive Kraft gegeben ist, die ebenso den Widerstand des Bösen bricht, wie das Gute thut, da im Glauben sowohl das lähmende Schuldbewusstsein in der Sündenvergebung aufgehoben als auch die Wiedergeburt gegeben ist. Es verdient ganz besondere Berücksichtigung, dass Luther eben die Innerlichkeit des persönlichen Glaubens in den Mittelpunkt stellt und mit ihm die Heilsgewissheit verbindet.

Nur von hier aus ist begreiflich, dass er auch die sittlichen Aufgaben immer unter dem persönlichen Gesichtspunkte auffasst, dass ihm die Kirche Gemeinschaft der Gläubigen ist, dass er von dem allgemeinen Priesterthum redet, dass er das Verhältniss zu Gott in dem Glauben zu einem persönlichen macht und von der Freiheit eines Christenmenschen redet, der ein Herr aller Dinge ist.

Freilich hat Luther die Consequenzen seines Standpunktes nicht völlig gezogen, ja am Ende nicht ziehen können. Wenn er auf die Heilsgewissheit ein so grosses Gewicht legt, so kann er zunächst nur den Glauben als die innerste eigene Erfahrung: „fühlen“ bezeichnen. Ein solcher Glaube kann aber nicht historisch sein. Die Unfähigkeit des Menschen, wie er sie in der Sünde fand, die uns auf Christus weist, auf Gottes Offenbarung, kann nur dann mit der Heilsgewissheit sich vertragen, wenn die menschliche Natur in der Glaubenserfahrung sich wieder vollständig hergestellt fühlt; wenn in der Gottesgemeinschaft ihr natürlicher Zug zu Gott zur Ruhe kommt. Luther hat nun im Wesentlichen den

S. 328; Bd. 19 S. 236, als Vorbereitung auf Christus; aber für sich allein kann es nicht einmal volle Busse herbeiführen, sondern eher Verzweiflung, E. A. Bd. 12 S. 372. Dagegen bleibt es die Voraussetzung für das Bewusstsein der Sünde, also auch die Sündenvergebung und behält auch inhaltlich seine Geltung für den Christen als Norm, die er aber von selbst erfüllt, Bd. 48 S. 37; Bd. 10 S. 90; Bd. 32 S. 5 f.; Bd. 38 S. 389 f. „Das Gesetz ist in des Herzens Grund geschrieben, das nicht möglich ist, wegzunehmen.“ „Gottes Gesetz mag Niemand recht verstehen, es sei ihm denn im Herzen, dass er's lieb habe und lebe darnach; welch's thut der Glaub in Gott.“

Christus in uns als die Quelle angesehen, die uns Seligkeit giebt. Wenn damit nur gesagt wäre, dass die Gottmenschheit Christi uns zu Theil wird, wir das dem Menschen eigenthümliche Grundprincip der Gottmenschheit ergreifen, um den Anderen ein Christus zu werden, so wäre das begreiflich. Aber Luther geht weiter. Er braucht den Christus für uns. Zwar hat er auch den Christus für uns in seiner Mystik wieder zum Christus in uns gemacht, wenn er den Austausch der Seele mit Christus beschreibt, dem wir das Unsere geben, so dass wir durch seine Gerechtigkeit bedeckt sind[1]. Aber doch steht nicht Gott, sondern Christus für Luther im Mittelpunkt des Bewusstseins. Woher wissen wir aber von Christus? Doch nur auf historischem Wege. Nun kommt aber dazu, dass Luther im Wesentlichen die Versöhnungslehre des Anselm acceptirt hat, insofern Christus Gottes Zorn durch seine Gerechtigkeit versöhnte, dem Gesetz genug that, für die Sünden die Strafe litt[2]. Das ist aber wieder etwas Historisches. Indem nun dies Gegenstand des Glaubens sein soll, wird der Glaube doch wieder mit Aufnahme historischer Thatsachen[3] beschwert, über die man nicht gewiss werden kann. Innerlich erfahren kann man nur die göttliche Liebe, aber nicht die äusseren Thatsachen, wenn auch in ihnen sich göttliche Liebe darstellen sollte. Daher Luther hier auf die Sicherheit der Berichte zurückgreifen muss, also auf die Schrift. Der Glaube wird hiedurch Glaube an die Schrift. So ist es ganz erklärlich, dass Luther trotz Allem doch wieder an die Schriftauctorität sich klammerte. Für ihn ist beides dadurch verbunden, dass der historische Christus uns zugleich immanent sein soll, dass in Christus Gott in uns sein soll. Aber man kann sich nicht wundern, wenn in der lutherischen Kirche Christi historische Versöhnung und das testimonium spiritus schärfer geschieden wurde, zumal auch schon Luther in positivistischer Weise die Versöhnung Christi auf Gottes Willen zurückgeführt hatte[4]). Aber Luther kam so nicht nur dazu, doch am Ende die Schrift als Auctorität wieder neben den Glauben zu stellen, so dass man ihr glauben musste, sondern es kam auch auf diese Weise ein disparater Inhalt in den Glauben; der Inhalt war zugleich historisch be-

---

[1] So in der Freiheit eines Christenmenschen.

[2] E. A. Bd. 8 S. 235f. Bd. 58 S. 146. Bd. 15 S. 342. Bd. 49 S. 215. Bd. 19 S. 210f. Bd. 1 S. 308f. Bd. 18 S. 176f. Bd. 19 S. 7f.

[3] Der Glaube ist zwar Vertrauen, Zuversicht auf Gottes Gnade, aber doch zugleich Annehmen bestimmter historischer Thatsachen, schliesslich des apostolischen Symbols. Vgl. seinen Katechismus und E. A. Bd. 7, S. 261.

[4] E. A. Bd. 7, S. 299f.

stimmt und hing nach dieser Seite eben doch von den historischen Auctoritäten ab. Dazu kam, dass er das sola fide auch der Sacramentslehre gegenüber nicht consequent durchführte. Denn wenn er auch dabei blieb, dass in dem Sacrament nichts wesentlich Anderes gegeben sein sollte, als in dem Worte, und dass der Segen des Sacraments nur im Glauben genossen werden könne, und wenn er auch die Siebenzahl der Sacramente reducirte, so blieb doch das Bedenken, dass gerade die Beziehung des Sacraments auf das Heil der Einzelperson zur Vergewisserung ihres Heils zeigte, dass die innere Heilsgewissheit nicht genügte. Dadurch wurde denn auch der Kirchenbegriff wieder modificirt; die Kirche war nicht bloss Gemeinschaft der Gläubigen, sondern Gemeinschaft des Wortes und Sacramentes[1]. Luther hat diese Unebenheiten in seiner

[1] Luthers Abendmahlslehre unterscheidet sich von der katholischen theils durch die Leugnung der Lehre von der Transsubstantiation und Concomitanz, theils durch den sehr wichtigen Grundsatz, dass nur während des Genusses der Leib Christi da sei, aber nicht abgesehen von dem Genusse; damit fiel das Institut der Messe, die Opferung des Leibes Christi durch die Kirche. Andererseits besteht Luther später auf dem Genuss der Ungläubigen, was offenbar mit dem Glaubensprincip im Widerspruch steht. — Ihm kommt es darauf an, dass Christus ganz sich im Abendmahl giebt, wofür ihm Fleisch und Blut das Unterpfand sind, E. A. Bd. 29 S. 350. Bd. 21 S. 145 f. Ferner ist von grosser Bedeutung, dass er das Wort als zum Zeichen gehörig ansieht. Auf das Wort sollen wir trauen. „Er hat sich in's Wort gefasset, und durch's Wort fasset er sich auch in's Brot." Bd. 29 S. 339. Es liegt ihm daran, dass im Wort und Brot dasselbe ist. Er will die Gnade nicht zertheilen. Dasselbe gilt von der Taufe. Auch sie bietet nichts Anderes, als was das Wort auch bietet. 1522 sagt er noch mit Bezug auf das Abendmahl, E. A. 22, 39. 40: „Des Zeichens können wir entbehren, der Worte aber können wir nicht gerathen." „Man soll die Worte mehr üben als die Zeichen." Von der Taufe sagt er auch: „Es kann Einer auch glauben, wenn er nicht getauft ist. Die Taufe ist nicht mehr denn ein äusserlich Zeichen, das uns der göttlichen Verheissung ermahnen soll . . . Wo das Evangelium ist, da ist auch Taufe." E. A. Bd. 12 S. 179. Die Kindertaufe hat ihm Schwierigkeiten gemacht. Er meinte schliesslich, die Kinder könnten auch glauben. Die Sacramente sind nur Vergewisserungsmittel der Sündenvergebung und Wiedergeburt, geben Nichts, als was im Wort auch zu haben ist. Aber einmal ist es trotz alledem ein Neues, wenn ich glauben soll, dass der Inhalt des Wortes in den Sacramenten sei, und das wird um so mehr zu einem besonderen Glaubensartikel, je grösseres Gewicht auf die Sacramente fällt. Um der Gewissheit willen muss man noch an die Vergewisserungsmittel glauben; sodann aber enthält auch das Wort noch mehr als wir erfahren, historischen Glaubensstoff, den zu glauben die Vorbedingung für die Glaubenserfahrung des Heils bildet. Enthielte das Wort nichts als die Glaubenserfahrung selbst, so wäre Alles harmonisch. Aber es enthält mehr, es enthält die objectiven Bedingungen für die subjective Heilserfahrung, Christi historisches Werk, durch das Gott versöhnt ist. Es ist nicht bloss die Verkündigung der eigenen Glaubenserfahrung an Andere.

Auffassung nicht völlig ausgeglichen. Es ist die Einheitlichkeit des Glaubensprincips durch all diese Momente durchbrochen; dazu kam, dass er im Wesentlichen trotz einiger Ansätze, Christi Menschheit besonders zu betonen, im Grunde doch das alte christologische Schema der Zweinaturenlehre festhielt, ebenso auch die Trinitätslehre unverändert herübernahm[1]. Das reformatorische Glaubensprincip musste aber auch hiedurch modificirt werden, dass man diese überkommenen Lehren ebenfalls zu glauben hatte. Der Glaube konnte so wieder Glaube an Lehren werden, für die die Auctorität der Kirche oder der Schrift bürgte. Durch all dies ergab sich ein positivistischer Zug, der sich mit dem Princip der fides nur mühsam zusammenhalten liess. Man wird wohl auch nicht leugnen können, dass der Gottesbegriff Luthers nicht genügend durchgearbeitet war, um eine allseitig befriedigende Lehre zu erzielen. Denn einerseits war Gott Liebe, andererseits zürnte er dem Sünder; um den Zorn und die Liebe zu harmonisiren, hat Luther nicht viel gethan. Vielmehr blieb in letzter Instanz der göttliche Wille, wie bei Duns und Okkam, dafür entscheidend, dass gerade dieser Weg der Erlösung gewählt wurde, und wenn er nun die absolute Prädestination im Interesse der Unfreiheit des Willens behauptete, so schien die theilweise Gnadenwahl um so mehr nur auf Gottes Willkür zurückzugehen, wie ihm schon Erasmus[2] mit aller Schärfe entgegengehalten hat. Dieser Willkürwille Gottes im Zusammenhang mit der völligen Unfreiheit des menschlichen Willens verursachte, dass Luther in dem Glauben doch einen positivistischen Zug nicht ganz los wurde. All dies wurde von seinen Anhängern übertrieben. Die mittelalterlichen Reste traten zu Tage, als man an die concrete Ausgestaltung des Programms in der Lehre ging[3].

Etwas anders gerichtet ist Zwingli[4], obgleich auch bei ihm das Princip von dem er ausgeht, die Heilsgewissheit ist. Auf diese kommt es ihm ebenso an wie Luther. Aber ihm liegt in der Heilsgewissheit das Hauptgewicht nicht

---

[1] Ritschl hat darauf aufmerksam gemacht, dass ihm diese Position ermöglichte, sich als rechtlich der Kirche zugehörig anzusehen.

[2] De libero arbitrio.

[3] Vgl. übrigens neben der bekannten Darstellung Luthers in Harnacks Dogmengeschichte III, 692f., 3 A. 726f. Die wesentlich ergänzende Darstellung von Dilthey, Archiv für Geschichte der Philosophie V, 355f.

[4] Zwingli ist in der neueren Zeit wieder mehr zu Ehren gekommen. Zeller, das theologische System Zwinglis, 1853. Sigwart, Zwingli, 1855. Beide haben den Einfluss der Griechen, Zeller den der Stoiker, Sigwart den des Pico auf Zwingli hervorgehoben. Ueber Zwingli vgl. besonders Christoffel 1857, Mörikofer 2 Bde. 1867.

auf der Sündenvergebung, sondern auf dem Bewusstsein, von Gott erwählt zu sein. Wie ihm die Erbsünde mehr ein Gebrechen ist, aus dem die Thatsünde hervorgeht (φιλαυτία) und die Schuld weniger betont wird, so ist auch die Befreiung von der Sünde ihm mehr im Vordergrund als die Sündenvergebung[1]; und wie er überhaupt auch unter dem Einflusse des

---

A. Baur, 2 Bde., 1885/89. R. Staehelin, 2 Bde., 1895/97. Vgl. auch Alexander Schweizer, protestant. Centraldogmen, 2 Bde., 1854, Bd. 1, S. 94—150. Dilthey, Archiv f. Phil. VI, 522 f. Dilthey, die Glaubenslehre der Reformatoren, preussische Jahrbücher, 1894, S. 44 f.

[1] Christus ist pignus salutis. Er hat für unsere Sünde der Gerechtigkeit Gottes genug gethan, verum hac lege, ut nova creatura simus, ut Christum induti ambulemus. De vera et falsa religione Commentarius op. ed Schuler u. Schulthess, Bd. 3, S. 194. Zwingli will, dass wir selbst an uns die Heilung erfahren. Der Christ fühlt, durch das Gesetz, das Christus verkündet, bewogen, dass seine mens wegen der Sündenlast krank ist, und ebenso fühlt er, quam bene habeat, quum remedii in Christo certa est (mens), S. 198. Fides Christiana est, quae in animo credentium sentitur, sicut valetudo in corpore. Aber dies wird unter die Bestimmung Gottes gestellt. Wie Gott den Menschen durch seinen Sohn geschaffen hat, so per eundem in mortem prolapsum reparare statuit, quo ejusdem esset creatio et reparatio S. 184. Christus ist certitudo et pignus gratiae Dei, 180. Die wahre Religion, zu der wir hergestellt werden, ist, quae uni solique Deo adhaeret 175. Ea adhaesio, qua Deo . . . inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est, S. 175. Diese pietas zeigt sich darin, ubi studium est juxta Dei voluntatem vivendi. Das Centrale der Religion ist: Alles auf Gott beziehen und seinen Willen, das Gegentheil von Religion ist: Alles auf sich beziehen. Das ist das Böse, dass cuncta ad se referat homo, si Deus eum suo permittat consilio, 170. 204. Diese Stellung des Menschen zu Gott entspricht durchaus der Stellung Gottes zu der Welt. Wie die fideles hoc uno fideles sunt, quod unum verum solum omnipotentem Deum esse credunt eoque solo fidunt (157), so divinum infinitum longe magis ab homine distat, quam homo a scarabeo; Gott theilt allen Creaturen das Sein zu, ut esse nulla alia ratione nulloque momento possent, nisi Deus esset, qui omnibus tum esse tum vita est, omnia sustinet, omnia regit. S. 159. Durch Gottes Weisheit ist Alles erkannt, bevor es ist, durch seine prudentia cuncta disponuntur. Alles wird auf die göttliche providentia zurückgeführt. Die providentia ist ihm rerum universarum aeternum et immutabile imperium ac administratio (De providentia Bd. IV, S. 84 f.) Zwingli will dabei aber auch Gott als summum bonum benignum natura sua et liberale ansehen. Er ist perenniter liberalis gegen die, quos ad hoc unum genuit, ut liberalitate sua fruerentur. Bd. III, 163. Wenn hierdurch bestimmt sein soll, dass der Mensch alles von Gott hat, der allen Dingen das Sein ist, so soll damit nicht ausgeschlossen sein, das Gott den Menschen die Kraft giebt seinen Willen zu thun. Vielmehr ist es schon die höchste Wohlthat Gottes, dass er uns das Gesetz giebt; sein Gesetz kann so wenig aufhören als Gott selbst. Bd. IV, S. 102, 103. Zwingli's Standpunkt ist der, dass die Menschen durch die göttliche Vorsehung erwählt sind, Gottes Willen zu thun, und dass diese Erwählung bei den Menschen, da sie sündig sind, durch Christi Vermittelung sich realisirt, der sie von der Schuld

Pico v. Mirandula und der Stoiker mehr Fühlung mit dem Humanismus und dem speculativen Theismus hat, so legt er auch mehr Gewicht auf die positive als auf die negative Seite, so liegt ihm am meisten an dem Bewusstsein, von Gott erwählt zu sein, um den göttlichen Willen durchzuführen, um Organ der göttlichen Vorsehung zu sein. Das Bewusstsein, bei Gott in Gnaden, gerechtfertigt zu sein, ist bei ihm dem Bewusstsein der Erwählung untergeordnet. Es ist die Form, wie unter dem Vorhandensein der Sünde das Erwählungsbewusstsein sich vollzieht[1]. So ist in der Heilsgewissheit, wie sie Zwingli fasst, der positive, ethische Charakter mit der religiösen Bestimmtheit verbunden, wie er denn auch weit mehr organisatorisch thätig ist, als Luther[2]. Bei ihm ist der

befreit und zu neuem Leben führt, wobei aber das Letzte der Zweck ist. Christus ist pignus salutis. Es tritt bei Zwingli stärker hervor, dass der Glaube als Zustand des Vertrauens auf Gott und des Erfüllens des göttlichen Willens, das Naturgemässe ist, die vera religio, die nur unter dem Vorhandensein der Sünde durch Christi Vermittelung hergestellt wird. Dies als „humanistisch", „mittelalterlich" zu tadeln, liegt gar kein Grund vor. Es ist eher ein Vorzug. Es ist hier eine klare Reflexion auf das Wesen der Religion; die wahre Religion wird auf die Idee der Religion zurückgeführt. Es handelt sich für ihn in seinem Religionsbegriff gerade so gut um die Religion, um das Verhältniss zu Gott, um die Gewissheit des Heils wie Luther, wenn er auch nicht Christus zum All machte, sondern das Wesen der Religion in dem Vertrauen auf die Vorsehung und dem Erwähltsein zum Organ göttlichen Willens fand und dieses Verhältniss zu Gott durch Christus unter dem Zustand der Sünde verbürgt sein liess. Dadurch war seine Auffassung der christlichen Religion weiter. Auch Zwingli geht von dem religiösen Interesse aus. Gerade die Meinung, dass dieses nicht auch ein dem Menschen Natürliches sein dürfe, um echt zu sein, wäre „mittelalterlicher Supernaturalismus". Wenn Zwingli mit dem Humanismus und der Philosophie zugleich enge Fühlung sucht, so ist das eher zu loben. Dass die Religion nur „positiv" und aller Philosophie fremd sein müsse, ist der Standpunkt moderner „Beschränktheit", der sein Vorbild in dem Nominalismus des Okkam und in seiner positivistischen Theologie hat.

[1] Die Frage, ob erst auf Luthers Einfluss hin Zwingli die Rechtfertigung angenommen habe, gegen Zwingli's eigene Aussagen zu bejahen, liegt kein genügender Grund vor. Bei ihm ist die Rechtfertigung mit der Erwählung immer zusammengenommen. Der Glaube ist ihm das Vergewisserungsmittel der Erwählung und enthält die Sündenvergebung in sich. Erasmisch denkt Zwingli nicht. Er bekennt aber, dass er früher die Schulmeinung des Thomas gehabt habe, Gott prädestinire gemäss der Voraussicht IV, 113. Soll auch seine Prädestinationslehre von Luthers Einfluss kommen?

[2] Zwingli hat die Reform der Kirche zielbewusst in die Hand genommen, aber ebenso auch den Staat gegenüber der Kirche selbstständig gestellt, wenn er auch, wie Luther den Staat insofern noch christlich bestimmt, als er den Staat auch für die christlichen Interessen sorgen lässt. Eine Herrschaft der Kirche über den Staat will er nicht, eher das Umgekehrte; mittelalterlich kann man dies nicht

Mensch weniger von dem ihn vertretenden Christus, als von Gottes Erwählung abhängig. Seine Mystik, soweit man von ihr mit Bezug auf die Heilsgewissheit reden kann, hat es weit mehr mit Gott selbst zu thun, mit dem Bewusstsein, dass Gottes Geist uns der Erwählung gewiss macht. Das Menschliche und Göttliche will er nicht vermischen, überhaupt nicht das Creatürliche und Göttliche. Wir wissen uns von Gottes providentia actuosa erwählt[1], Gottes Willen zu thun, wie ihn Christus geoffenbart hat, wie er aber doch zugleich der Natur des Menschen entspricht. Gott will sich der Welt mittheilen, er freut sich daran und die Erwählten haben die Kunde davon zwar durch die Vermittelung des in Christo offenbaren Willens Gottes; aber ihre Gewissheit ist doch unmittelbar von Gott bestimmt; sie wissen sich berufen, Organe der Vorsehung zu sein. Auch ist mit dieser Denkweise eine grössere Selbstständigkeit der Menschen gegeben, insofern sie zu selbstthätigen Organen der göttlichen Vorsehung erwählt sind. Zwingli's Prädestination macht zwar den Menschen gänzlich von Gottes Erwählung abhängig. Aber er ist erwählt, Gottes Willen zu thun. Sofern

---

nennen. Luther hat in dieser Hinsicht auch nicht anders gedacht. Vgl. Zwingli 67 Artikel 34—43, 64, 65. Ebenso die Schrift von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit I, S. 425—458. Er hebt hier als das Gebiet des Staates das legale Handeln hervor, das sich erzwingen lässt (nicht das Gemüth, sondern die Werke), 434f. 443, 447. Die Kirche dagegen hat keine Gewalt. Die Geistlichen sind Auskünder des Worts (Vgl. auch Art. 62), haben zuzudienen am Evangelium. Dagegen hat man der menschlichen Gerechtigkeit zu gehorchen, auch wenn sie an sich nicht christlich ist — nur nicht gegen das Christenthum. Die Juden hätten auch dem babylonischen König folgen müssen. I, 443. Auch die bösen Obern sind von Gott 445; nur wenn sie wider Gott gebieten, d. h. das Evangelium verbieten, soll man ihnen nicht folgen. 446. Die Obrigkeit soll aber auch nicht das strafen, was allein „die Conscienz des inneren Menschen angeht." 458. Zwingli hat den Kirchenbegriff von seiner Prädestinationslehre aus umgestaltet. Die Kirche sind einmal die electi, die Dei voluntate destinati sunt ad vitam aeternam. Diese Kirche ist nur Gott bekannt. Davon unterscheidet er die Kirche, quotquot fatentur Christi nomen. Endlich nennt er Kirche die einzelnen Gemeinden. Fidei ratio IV, S. 8. Zu der Kirche in den letzten beiden Bedeutungen gehören die Getauften, auch die Kinder, die fatentur, wenn sie von den Eltern offeruntur, imo cum eos promissio offert. Denn der verus baptismus nihil nisi alterum istorum, aut confessionem sive nominis dationem, aut foedus sive promissionem requirit. S. 9. Uebrigens kann das Sacrament nicht die gratia conferre. Das geht nur den Geist an. Dux vel vehiculum spiritui non est necessarium (10); das Sacrament wird gegeben in testimonium publicum ejus gratiae, quae cuique privato prius adest. Es ist factae gratiae signum, testimonium publicum. (11)

[1] Der Glaube, der Geschenk Gottes ist, ist nicht Grund, sondern Folge der Erwählung. Wer glaubt, weiss, dass Gott ihm durch den Sohn versöhnt ist, weiss sich erwählt. De provid. IV, 118 f. Antecedit electio fidem 123.

nun das Gesetz auch schon in dem Naturgesetz enthalten ist, so stand ihm nichts im Wege, auch die Seligkeit frommer Heiden anzunehmen[1]. Da zuletzt Alles in die absolute Abhängigkeit von Gott direct gestellt ist und die Erhabenheit Gottes bei ihm stark hervortritt, so wird bei ihm der Glaube noch mehr vergeistigt, als bei Luther. Durch seinen Gegensatz gegen die Creaturvergötterung wird er dazu geführt, mehr den Unterschied der Welt von Gott, der sinnlichen Creatur von dem Geiste hervorzuheben. Zwingli will das Leibliche und Geistige mehr unterschieden wissen, daher er auch die Elemente in den Sacramenten nur als Symbole ansehen kann, und da ihm an der Belebung durch Christi Geist zu ethischem Handeln liegt, so fasst er die Sacramente weniger als Gaben, als als ethische Belebungsmittel: die Taufe ist ein Pflichtzeichen, das Abendmahl erinnert an Christus und dient der Gemeinschaftspflege[2], oder wenn in ihm eine

---

[1] Non est universale, quod qui fidem non habeat, damnetur, sed qui fidei rationem exponi audivit et in perfidia perstat ac moritur, hunc possumus fortasse inter miseros objicere. Quum enim gentes, quae legem non habent, natura quae legis sunt faciunt, jam sibi ipsis lex sunt, ostendunt opus legis cordibus suis scriptum esse. Nihil enim vetat, quominus Deus inter gentes sibi deligat, qui revereantur ipsum . . . libera est enim electio ejus. Ego certe malim . . . Socratis aut Senecae sortem eligere, qui ut numen agnoverunt ita mentis puritate sategerunt illud demereri . . . quam Pontificis Romani. Illi enim, ut religionem ad verbum et quod ad sacramenta pertinet non agnoverint, attamen, quod ad rem ipsam, ajo religiosiores fuisse quam omnes Dominicastros et Franciscanos . . . Quocirca cum fidei lucrum aeternae salutis tribuitur, posteriori ac veluti sigillo tribuitur, quod prioris est ac instrumenti. Signum est electionis, qua vere beamur, fides. IV, 123, 124. Vgl. auch über die Seligkeit der Heiden: Christianae fidei brevis et clara expositio IV, S. 65.

[2] Die Sacramente sind nach ihm Symbole, denen wir das zuschreiben, was in Wahrheit nur Gott geben kann. Sic remissio peccatorum apostolis illam modo praedicantibus tribuitur, quum solus Deus et admissa condonet et spiritu suo de indulta venia conscientiam certam reddat. Sic rebus externis, puta sacramentis et symbolis tribuitur, quod dare nisi divina virtus nihil potest. Baptismo tribuitur criminum absolutio, quum solo Christi sanguine expiatio, gratia vero ejus benignitate facta sit. Eucharistiae tribuitur ipsa expiatio, quum illa tunc solum facta sit, quum Christus pro humana natura mactaretur, in eucharistia vero nihil quam hujus expiationis memoria et gratiarum actio fiat . . . Solus enim Spiritus est, qui mentem ad hunc fontem trahat, quo reficiuntur et juvenescunt animi, qui peccatorum desperatione contabuerant. De providentia IV, 117. In Bezug auf das Abendmahl vgl. Ad Germaniae principes IV, S. 33. Er sagt da ausdrücklich, die sacramenta können nicht justificare, nescimus enim aliam justificationem quam fidei. Die sola fides führt er consequenter durch als Luther. Uebrigens sagt er an derselben Stelle: nos nunquam negavimus, corpus Christi sacramentaliter ac in mysterio inesse in coena, quum propter fidei contemplationem tum propter symboli totam actionem. Aber diese praesentia ist fidei contemplatione, non sacramentorum.

Gabe ist, so ist diese doch zugleich ethisch belebend. Die Schrift ist die Quelle, aus der wir Gottes Willen erkennen können, aber nicht ist in der Schrift selbst der göttliche Geist; vielmehr wirkt der göttliche Geist in uns bei Gelegenheit des Lesens der Schrift[1]. Kurz, nicht in den Gnadenmitteln ist das Heil enthalten, sondern wir werden vom göttlichen Geiste innerlich erfasst, wenn wir die symbolischen Handlungen vollziehen oder die Schrift lesen, während bei Luther und vollends bei seinen Nachfolgern das Symbol oder das Schriftwort selbst der Träger des Leibes und Blutes Christi oder des göttlichen Geistes ist. Man kann nicht leugnen, dass bei Zwingli noch weit mehr Alles auf die geistige Persönlichkeit in dem religiös-sittlichen Leben concentrirt ist, alles Aeussere nur Zeichen für die inneren Vorgänge wird. Wir erfahren nach Zwingli aus der Schrift den göttlichen Willen; aber wir können nur durch den in uns waltenden göttlichen Geist ihn erfüllen. Der Glaube ist bei Zwingli nicht primo loco Entgegennehmen der Heilsbotschaft, nicht sich Verlassen auf Christi versöhnende That, sondern efficax virtus atque indefessa actio, die nicht verdienstlich ist, sondern die als die uns belebende Kraft des uns erwählenden Gottes angesehen werden muss[2]. Zwingli ist deshalb weit mehr rational, er steht in weit näherem Verhältniss zu dem humanistischen Theismus. Das Christenthum ist die Religion des Vorsehungs- oder Erwählungsglaubens, in der wir uns von Gott zu sittlichem Leben erwählt und damit zugleich gerechtfertigt wissen, sowie durch den göttlichen Geist diese ethisch bestimmte Gewissheit erhalten, die an sich schon eine sittliche Triebkraft in sich hat.

---

[1] In Bezug auf die Schrift ist übrigens Zwingli durchaus nicht so auctoritativ gestimmt, wie man oft annimmt. Die Apokalypse hat er bekanntlich nicht anerkannt. Auch citirt er als Zeugen der Wahrheit neben einander: Moses, Paulus, Plato, Seneca IV, 86, sagt auch ausdrücklich, nachdem er Schriftstellen angeführt: Peregrinum testimonium si adduxero, non protinus ad cujusvis damnationem consternabor, qui nondum perdidicit, literas tum sacras rite appellari, quum nuncient, quid sancta pura aeterna et infallibilis mens sentiat. Daher könne man sich auch auf Plato, Seneca etc. berufen, wenn man merke, dass ihre Worte ex divinae mentis fonte promanare. S. 93.

[2] Den Glauben bezeichnet er IV, 118 als essentialis res animi, firma atque essentialis fiducia, . . . qua fertur in Deum, evidens lux et certitudo animi, und zwar von unsichtbaren Dingen, d. h. Gott. Er polemisirt dabei gegen die, die den Glauben an Sacramente verlangen, in der Meinung, virtute verborum sacramentis res ipsas vere et naturaliter adferri. Die promissio non affertur in baptismo, sed is, cui olim facta est, baptizatur, ut signo visibili testetur, se esse ex eorum numero, qui per Dei bonitatem vocantur populus Dei. Er bleibt dabei, fides est res vera et constans, a numine, in quod solum recte speratur, homini data, qua certe et firmiter fidit invisibili Deo. De provid. IV, 119 f.

Die Gnadenmittel, die Schrift, die Sacramente sind nur die äusseren Vehikel, um diesen Glauben zu veranlassen; in Christus ist Gottes Willen offenbar geworden, theils insofern er das pignus und die certitudo gratiae, theils indem er das verpflichtende Vorbild ist. Die Einzelperson wird hier dem historischen Christus, insbesondere seiner menschlichen Seite gegenüber selbstständiger gestellt[1], in unmittelbarere Verbindung mit Gott gebracht.

Im Grossen und Ganzen kann man diesen Typus den reformirten nennen. Denn in den Grundgedanken hat auch Calvin[2] keine wesentliche Modification gebracht. Wenn er Alles unter den Gesichtspunkt der Ehre Gottes stellt, so tritt bei ihm vielleicht die unbedingte Abhängigkeit der Creatur von dem Schöpfer, ihr Abstand von ihm, noch stärker als bei Zwingli hervor[3]. Aber christlich bestimmt ist diese doch auch

[1] Gründlich Verglimpfung etc. II, 2, S. 7. „Nun ist aber der Glaub nichts Anderes, weder auf Gott gelassen sein; denn also hat Gott den Bund mit allen Auserwählten gemacht, dass sie ihn allein anbeten, ihn allein verehren, ihm allein anhängen. Nun mag aber der Bund nit geändert werden: also folgt, dass auch auf den Herrn Christum Jesum vertrauen gründlich allein auf seine Gottheit bauen ist, darum dass er der war Gott ist, als er selbst zu verstehen giebt, Joh. XII, 44, welcher auf mich trauet, der traut nicht auf mich, sondern auf den, den er gesandt hat. Siehe wie er sagt, man traue nicht auf ihn, verstand, als er Mensch ist, sondern auf den, der ihn gesandt hat. Mit dem ist er aber Ein Gott (das klingt stark unitarisch). So folgt, dass wir auf Christum allen Grund des Glaubens allein darum setzen, dass er wahrer Gott ist. Was ist dann die Menschheit? Ein gewiss Pfand der Gnaden . . . Denn was wird er uns können abschlachten, so er seinen eigenen Sohn für uns gegeben hat?“ Wenn Zwingli auch die tradionelle Trinitätslehre und Christologie anerkannt hat, so sieht man doch, wie es ihm darum zu thun ist, uns direct mit Gott in Verbindung zu bringen. „Der Glaub oder die Salbung empfindt in ihr selbst, das uns Gott mit seinem Geist inwendig sichert und dass all die äusseren Ding, die von aussen in uns kommen, uns Nichts mögen anthun zu der Rechtwerdung.“ S. 11.

[2] Vgl. über Calvin: Henry, Leben Calvins, 3 Bde., 1835—44. Staehelin, 2 Bde., 1863. Kampschulte, 2 Bde., 1869. Schweizer Central-Dogmen, I, 150 f. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre, 1897. Lobstein, Die Ethik Calvins, 1877. Elster, Calvin als Staatsmann etc. Jahrbücher für Nationalökonomie, Bd. 31. Dilthey, Die Glaubenslehre der Reformatoren in den Preussischen Jahrbüchern, 1894, S. 44 f. und Archiv VI, 528 f.

[3] Die Religion hat zu fragen, quid utile est ad ejus gloriam. Institut. I, 2. corp. Ref., Bd. XXX. Der Fromme giebt sich ganz in Gottes Schutz, erkennt Gott als dominus und pater und horret ejus offensionem. Die wahre Religion ist „fides cum serio Dei timore conjuncta, ut timor et voluntariam reverentiam in se contineat et secum trahat legitimum cultum, qualis in lege praescribitur. Die Religion ruht auf dem dem Menschen natürlichen Glauben an Gott c. 3. Sie muss aber wahr sein. Der letzte Zweck ist Gott, seine Erkenntniss c. 5, 1. Die Zweckmässigkeit der Natur, der Bau unseres Leibes, unser Erkenntnissvermögen und sittliches Bewusstsein bezeugen Gott. In

nur so, dass wir uns von Gott erwählt wissen, um zu seiner Ehre zu handeln. Darüber aber, wie wir handeln sollen, orientirt uns die Schrift. Auch nach ihm ist die Schrift[1] nicht unmittelbar Träger des Geistes. Sondern der heilige Geist versichert uns unserer Erwählung, die Schrift belehrt uns, was Gottes Wille ist, theils was wir thun sollen, theils was Gott uns geben will. Auch bei ihm steht der Glaube im Mittelpunkt. Der Glaube ist hier völlige Hingabe an Gottes Willen; er ist die sichere Erkenntniss des göttlichen Wohlwollens, das Bewusstsein, um Christi willen zum Organ des göttlichen Willens, zu Gottes Ehre erwählt zu sein. Bei ihm tritt die uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi, an die die Sündenvergebung geknüpft ist, zwar stärker hervor als bei Zwingli. Er betont trotz seiner supralapsarischen Erwählungslehre die Schuld des Bösen, die Gerechtigkeit Gottes, die eine Sühne fordert. Aber das Hauptgewicht liegt ihm doch nicht auf der Sündenvergebung. Er bleibt doch dabei, dass unsere Erwählung in dem Glauben realisirt wird als Einheit mit Christus, indem die Gerechtigkeit Christi uns zugleich zugerechnet und verliehen wird[2]. Auch nach ihm soll der Glaube sich

der menschlichen Gesellschaft offenbart sich seine Gerechtigkeit und Güte, seine Vorsehung, wie in der Natur seine Macht und Aseität. Wir sollen Gott aus seinen Werken erkennen. Aber wir sind dazu zu schwach, unsere Unwissenheit ist verschuldet; es kann aber an diese natürliche Basis unsere Gotteserkenntniss angeknüpft werden. I. cap. 5. Die Schrifterkenntniss lehrt aber vor Allem Gott als mundi opifex c. 6, S. 54. Dieser Abhängigkeit entspricht es, dass alle wahre Erkenntniss ab obedientia beginnt.

[1] Die Schrift hängt nicht von der Kirche ab. Non alio jure plenam auctoritatem apud fideles obtinent, quam ubi statuunt e coelo fluxisse, ac si vivae ipsae Dei voces audirentur. Inst. I., c. 7 S. 56. Die Schrift spricht für sich selbst durch ihren Inhalt; ihre Auctorität soll nicht von der Kirche abhängen. Nur wenn wir überzeugt sind, Gott sei der autor der doctrina, können wir an sie glauben c. 7, 4. Das testimonium spiritus ist omni ratione praestantius. Und zwar Deus solus de se idoneus testis est. Idem spiritus, qui per os prophetarum locutus est, in corda nostra penetret, necesse est. Non ante fidem reperiet sermo in hominum cordibus, quam interiore spiritus testimonio obsignetur. Vera fides ist nur, quam spiritus Dei cordibus obsignat. c. 7.

[2] Inst. III, 2, 8. Quum fides Christum amplectatur, ut nobis offertur a patre, ille vero non in iustitiam modo, peccatorum remissionem et pacem offeratur, sed in sanctificationem quoque et fontem aquae vivae, eum haud dubie rite cognoscere nunquam poterit, quin sanctificationem spiritus simul apprehendat. Die electi erhalten die perseverantia. Der Glaube hat Gewissheit. Statuimus fidei notitiam certitudine magis quam apprehensione contineri. III, 2, 14. Spiritus sigilli vice fungitur ad eas ipsas promissiones in cordibus nostris obsignandas, quarum certitudinem prius mentibus impressit. III, 2, 36. In der Rechtfertigung ist zugleich Heiligung principiell enthalten. Si verum est, totam evangelii summam contineri poenitentia et peccatorum

nicht geniessen, sondern activ sein. Aber darum ist doch die strikteste Abhängigkeit von Gott festgehalten. Der Glaube ist nicht der Grund, sondern die Folge der Erwählung. Durch den Glauben vermittelt sie sich; im Glauben ist man ihrer gewiss. Die voluntas Gottes, von der Alles abhängt, ist eine voluntas ordinata und die historischen Heilsvermittelungen sind ebenfalls durch Gottes Willen bestimmt. Die Erwählung vollzieht sich durch die historischen Heilsvermittelungen. Keiner wird erwählt, der nicht berufen ist. In dieser Hinsicht betont Calvin weit strenger die Vermittelung des Heils auf historischem Wege, während Zwingli die Seligkeit hervorragender Heiden anerkannt hatte. Aber die historischen Heilsvermittelungen fesseln Calvin doch nicht an einen nur historischen Glauben. Vielmehr redet er von einer inneren Versiegelung der Erwählung[1]; auch wenn die Erwählten fallen, bleibt in ihnen der

---

remissione, annon videmus, Dominum ideo suos gratis justificare, quo eos simul spiritus sui sanctificatione in veram justitiam instauret? III, 3, 19 S. 449. Dieser Glaube ist aber doch in letzter Instanz Glaube an Gott, wie er aus Gottes Gnade, der Prädestination stammt. Deo nobis reconciliato, nihil manere periculi, quin omnia nobis bene succedant III, 2, 28. Alle calamitates können nicht hindern, quin ejus benevolentia plena sit felicitas. Daraus folgt: Mentem in sola Dei providentia semper habebit defixam. . . . ut quae nos circumstant pericula, secure et fortiter despicere non dubitemus. I, 17, 9. Nihil obstat, quin simul et terreantur fideles et securissima consolatione potiantur. Nihil impedit quominus suos excerceat Deus ad humilitatem, ut fortiter militando sub fraeno modestiae se cohibeant. Das Bewusstsein der Erwählung ist es, das durch die Vermittelung Christi durch den uns gewiss machenden heiligen Geist gewonnen wird. Quod Deum habent praesentem et suae saluti consulentem, simul vincitur timor securitate . . . ab omni pugna salvi evadunt fideles. III, 2, 21.

[1] Welche eminente Bedeutung die Erwählung hat, wie von ihr der Glaube abhängt, wie das gratuitum der Gnade, die humilitas durch die electio bedingt sei, führt er III, 21 aus. Auch Christus ist erwählt. Die vocatio, die justificatio sind symbola electionis S. 686. Die Prädestination geht auf Gottes absoluten Willen zurück, der nicht exlex ist, da er sich selbst lex ist: horribile decretum fateor; infitiari tamen nemo poterit, quin praesciverit, quem exitum esset habiturus homo et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. III, 23, 7. Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit. Der nächste Grund für die Sünde ist die propria voluntas, der entferntere, Gottes Prädestination. Ebenso aber ist der Zweck der electio heiliges Leben. Unde tale studium oriri possit nisi ex electione? III, 23, 12. Man soll den Glauben predigen, aber auch die Prädestination, damit qui obediunt, non tanquam de suo superbiant sed in Deo glorientur. Alles hängt von der praedestinatio ab. Die vocatio soll geschehen durch die Predigt, sie ist aber nicht per se solida probatio electionis. Vielmehr kommt es an auf die innere Bezeugung des Geistes, die das Resultat der Erwählung ist. Das Letztere nennt er auch vocatio specialis im Unterschied von der vocatio universalis S. 718, N. 8. Dagegen werden die

Same der Erwählung. Es ist ihm also um die unmittelbare Heilsgewissheit zu thun, die aber zugleich den ethischen Impuls in sich trägt. Wenn er nun auch in dem Sacramentsbegriff sich mehr an die Gabe hält, der ganze Christus werde gegeben — so sind doch auch ihm die Sacramente wie das Wort weniger Träger als Zeichen, wenn auch signa efficacia, der Gnade[1]. Mit den Symbolen ist die Gemeinschaft mit

Verworfenen durch die Predigt verblendet. Der doppelte Erfolg beruht auf der Prädestination. Also kommt Alles auf die Erwählungsgnade an und die Wirksamkeit Gottes im Inneren bei Gelegenheit der praedicatio. Fides est, hoc est Dei illuminatio, quae inter pios et impios distinguit. . . . illuminatio electionem Dei aeternam pro regula habet. III, 24, 17.

[1] Atqui jam visum est, fieri non levem injuriam Dei foederi, nisi in eo acquiescimus, acsi per se infirmum esset, quum ejus effectus neque a baptismo neque ab ullis accessionibus pendeat. Accedit postea sacramentum sigilli instar, non quod efficaciam Dei promissioni, quasi per se invalidae, conferat, sed eam dumtaxat nobis confirmet. Ungetauft sterbende Kinder sind nicht verloren. Nihil assequimur, ex hoc sacramento, nisi quantum fide accipimus. Inst. IV, c. 15, N. 22. 15. c. 16. Die Taufe ist zugleich ein Pflichtzeichen für die Kirche c. 16 S. 982 und den Täufling IV, 15 S. 969. Sie hängt nicht am Momente, sondern ist ein dauerndes Zeichen des göttlichen foedus. Durch die Kindertaufe werden wir veranlasst, die Kinder in serio Dei timore legisque observatione zu erziehen, da wir wissen, a partu filiorum loco esse ab ipso habitos et agnitos. Vom Abendmahl sagt er: iterum repeto, quod coena nihil aliud sit, quam conspicua ejus promissionis testificatio IV, 17, 14. S. 1013. Andererseits giebt hier freilich Christus uns das Seine, wir ihm das Unsere, was nach Luther klingt, IV, 17. 2, Foedus, quod suo sanguine semel sancivit, quodammodo renovat, potius continuat. S. 1003. Christus theilt sich virtuell, virtute ac potentia mit, S. 1017. non secus ac si corpore adesset. Christi Leib ist im Himmel. Wir haben nur durch den Geist Theil an Christus, non fictitia illa corporis ipsius sub elemento inclusione S. 1026. Confiteor, mixturam carnis Christi cum anima nostra vel transfusionem, qualis ab ipsis docetur, me repudiare: quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, imo propriam in nos vitam diffundere, quamvis non in nos progrediatur ipsa Christi caro. IV, 17, 32. S. 1033. Aber auch das geschieht natürlich nur im Glauben, da er den Genuss der Ungläubigen nicht anerkennt. Das Sacrament übt uns in memoria Christi S. 1040, in der gegenseitigen Liebe: quatenus se facit omnium communem, nos quoque omnes unum in se ipso esse facit. 1041. Die Einsetzungsworte sind nicht auf die Elemente, als magica incantatio zu beziehen, sondern sind eine viva praedicatio zur Erbauung der Hörer. N. 39, S. 1042. Im Grunde bleibt er dabei, dass die Sakramente Vergewisserungsmittel seien, die aber ohne heiligen Geist Nichts wirken. Es ist in ihnen audiendi videndique facultas naturaliter gegeben. Aber Christus thut dasselbe in uns praeter naturae modum speciali gratia. Sie haben keine arcana vis. IV, 14, 9. Ihr einziges officium ist, promissiones oculis nostris spectandas subjicere. Itaque nec in sacramentis haerere fiducia nostra debet nec Dei gloria in ipsa transferri; sed ommissis omnibus, ad ipsum et sacramentorum et rerum omnium autorem surgere et fides et confessio debent. IV, 14, 12. S. 950.

Christus als innere Erfahrung verbunden; aber sowenig der Geist in dem Wort ist, sowenig ist Christus in den Elementen. Christus theilt sich bei Gelegenheit dieser symbolischen Handlung mit. Die Zeichen sind das Pfand dafür, dass Christus, der sich auch sonst im Glauben mittheilt, sich uns ganz mittheile; Christus ist doch nur für den Glauben da. Auch Calvin bleibt dabei, dass Gott und die Creatur nicht vermischt werden dürfen, dass Gott nicht in einzelnen Objecten sich mittheilt, sondern unmittelbar, und dass Geistiges und Leibliches nicht vermischt werden darf, also auch nicht die Mittheilung Christi mit der Mittheilung der Elemente, die nur ein äusseres Zeichen und Unterpfand für Christi Mittheilung sind. Man kann also im Ganzen sagen, bei Calvin trete die historische Heilsvermitte ung, die sacramental garantirte Sündenvergebung stärker hervor als bei Zwingli; und man wird schwerlich leugnen können, dass dadurch die reformirte Lehrbildung noch stärker in den Zwiespalt zwischen dem historischen und mystischen Glauben kam, zwischen dem Glauben an Christi historische Versöhnung, sowie seine historische Person, dem Glauben an Christus, der unsere Gerechtigkeit ist in dem doppelten Sinne, der zugerechneten und mitgetheilten Gerechtigkeit — und dem Glauben als dem unmittelbaren Erwählungsbewusstsein, zwischen einem auctoritativen Schriftglauben und dem eigenen Erfahrungsglauben. Aber andererseits ist doch die Grundposition Calvins, dass der Christ sich zum activen Organ der göttlichen Vorsehung erwählt weiss, mit der Zwinglis eins[1] und der Unterschied

[1] Calvin hat den Gedanken der Erwählung von vorn herein als wesentlichen Factor aufgenommen, auch schon in der Ausgabe der institutio von 1536. Vgl. z. B. C. R. Bd. 29 S. 51. Quale autem istud fundamentum? An quod Jesus Christus initium fuit nostrae salutis et quod viam nobis aperuit, cum nobis meruit occasionem merendi? Minime; sed quod in eo electi ab aeterno sumus ante mundi constitutionem, nullo nostro merito sed secundum propositum beneplaciti Dei. Vgl. auch S. 94. Wir bitten, ut res . . ., ut ipse prospexerit ac decreverit, succedere faciat. Ebenso sagt er, Deum in reprobis operari, Deum malam voluntatem, quo vult, inflectere S. 60. Auch wird gesagt, dass wir alle fiducia auf Gott den Vater setzen müssen, auf seine Vorsehung S. 63. Wir sollen auf sein Wohlwollen trauen, was auch begegne, das Heil von ihm erwarten. Die ecclesia ist universus electorum numerus 72. Dominus, dum pios vocat, justificat, glorificat, nihil aliud quam aeternam suam electionem declarat, qua huc eos destinaverat, antequam nascerentur 73. Kurz Calvin hat von vorne herein seine Erwählungslehre zum Fundament seiner Theologie gemacht. Die Salus der electi ist sicher, nititur tam certis solidisque fulcris, ut corruere . . . non possit. Er nimmt dabei an, dass auch in Anderen, welche nicht erwählt sind, Gott virtutes suas wirken kann, und das Erwählte noch nicht zum Volke Gottes gerechnet werden, weil sie noch nicht tales declarati sunt, natürlich durch Berufung, Recht-

ist nur der, dass die historischen Vermittelungen, auch die Auctorität der Schrift namentlich mit Bezug auf die Versöhnung der Schuld von Calvin stärker hervorgehoben werden, und dass bei Calvin der Zweck der göttlichen Ehre, um deren Willen Alles geschieht, die Selbstbehauptung Gottes und die unbedingte Abhängigkeit des Menschen noch stärker hervortritt. Die Erwählten sind unbedingt erwählt als Organe Gottes und haben darin absolute Heilsgewissheit in Gott, die Verworfenen sind freilich nur Mittel für Gottes Ehre. Calvin selbst ist die Doppelseitigkeit des historischen und mystischen Glaubens sowenig wie den Lutheranern in ihrer Bedeutung klar geworden. Auch Zwingli wurde sich dessen nicht bewusst, dass seine Betonung der Schriftauctorität, durch die wir Gottes Willen erfahren, mit dem Glauben als unmittelbarer Heilsgewissheit contrastirt. Dass die Gewissheit der Erwählung zum Thun des göttlichen Willens auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes zurückgeführt wird, der zugleich uns zum Handeln antreibt, und dass wir zugleich aus der Schrift diesen göttlichen Willen kennen lernen sollen, schien Calvin in völligem Einklang. So kann man von der reformirten Grundrichtung sagen, dass sie — soweit sie Zwingli und Calvin einheitlich und übereinstimmend vertreten — ebenso wie die Luthers gegenüber der mittelalterlichen Theologie von einem einheitlichen Princip beherrscht ist. Dieses ist nicht etwa die Gotteslehre für sich, es ist vielmehr das religiöse Bewusstsein in seiner Abhängigkeit von Gott, als das Bewusstsein, von Gott zur Erfüllung des göttlichen Willens erwählt zu sein, und da der Mensch sündig ist, so kommt dieses Bewusstsein unter der Form der Rechtfertigung zu Stande. Es ist auch hier die Synthese des Religiösen und Ethischen; aber diese Synthese hat deutlicher ihre Abzweckung im Ethischen und ist in Gottes Willen begründet, während bei Luther die Gewissheit mehr Gewissheit der Sündenvergebung in Christus ist und die positive Seite zwar nicht fehlt, aber nicht dasselbe Gewicht hat. Luther ist innerlicher, beharrt lieber in der inneren Heilsgewissheit und bezieht Alles auf Christus, in dem er Gottes Liebe sieht, Zwingli und Calvin wissen sich mehr bestimmt zum Handeln und ab-

fertigung u.s.w. Auch die Festigkeit der Erwählung nimmt er schon als absolut an: quos nunquam perire sinet. S. 74f. Eben daher sagt er, dass zwar die ordinaria oeconomia der Berufung die Predigt sei. Aber Gott habe auch Viele ohne die Predigt interiore modo spiritus illuminatione vera sui cognitione beschenkt. Institutio von 1539, S. 981; das erinnert an Zwingli. Jedenfalls steht ihm an sich zunächst die Erwählung fest. Das Uebrige ist nur der modus der declaratio der Erwählung.

hängig von dem göttlichen Willen, der ihnen Gesetz ist und bleibt; das innere Bewusstsein ist zugleich Antrieb nach aussen. Während Luthers Art mehr dazu neigt, die Einheit Gottes und der Welt unter dem Gesichtspunkt der substanziellen Immanenz zu fassen, die sich auch über die Personen hinaus auf die Immanenz des Göttlichen in den Gnadenmitteln, ja in der Natur ausdehnt, und zwar so, dass dadurch die äussere Natur unmittelbarer Träger göttlicher Mächte und Christi menschliche Natur in das Göttliche erhoben wird, neigt die reformirte Art mehr dazu, dem Bewusstsein der Erhabenheit Gottes über die Welt dadurch Ausdruck zu geben, dass die Immanenz Gottes im Menschen rein geistig und mehr virtuell aufgefasst wird als belebende Kraft des Willens, die Activität hervorruft, und die Gnadenmittel sind mehr Symbole, welchen nicht das Göttliche immanent ist, nur Mittel, Gottes Willen, sei es seinen Gnadenwillen oder seinen befehlenden Willen, darzustellen, die Natur mehr bestimmt, durch menschliche Activität dem Geiste angeeignet zu werden. Kurz, der Abstand zwischen Gott und Mensch, der die Immanenz des wirksamen Gottesgeistes im Menschen nicht ausschliesst und der Abstand zwischen Gott und der Creatur überhaupt, insbesondere der Natur, macht es möglich, dass der gegebene feste Zusammenhang der Natur mehr berücksichtigt wird. Zweifellos kann bei dieser Auffassung die Eigenart des Natürlichen und Menschlichen mehr bewahrt bleiben, als bei einer Betrachtung, die dazu neigt, das Natürliche und Menschlichnatürliche durch die göttliche Immanenz über sich hinauszuheben — eine Differenz, die in der ausgeführten Lehre in der Differenz der beiderseitigen Christologieen und Sacramentslehren hervortritt[1].

Der gesammten Reformation ist der Rückgang auf die Persönlichkeit gemeinsam, die Betonung der Heilsgewissheit, die Synthese des religiösen und ethischen Princips in der Heilsgewissheit, in der Rechtfertigung im Glauben, mag in ihr mehr die Sündenvergebung oder mehr das Princip

[1] Wenn man durchaus bei beiden Confessionen auf das Mittelalter zurückgehen will, so kann man sagen, bei Luther ist der transcendente Zug der Naturvergottung und der Verkürzung der menschlichen Seite noch nicht ganz überwunden, bei Zwingli und Calvin macht sich das Gesetz noch in positivistischer Form geltend. Allein völlig zutreffend ist beides nicht. Richtiger wäre es zu sagen, in der specifisch lutherischen Richtung sei der religiöse Charakter mit einseitiger Innerlichkeit verfolgt worden, während die reformirten Typen mehr die Fühlung mit dem Humanismus, überhaupt mit der Cultur zugleich festzuhalten suchten. Bei Beiden ist die Willkür Gottes noch nicht völlig überwunden, wie sie Duns, Okkam u. A. vertreten hatten.

des neuen Lebens hervorgehoben werden, das Bewusstsein der Immanenz Gottes im Menschen, sei es mehr der substanziellen oder mehr der virtuellen Immanenz Gottes, statt der unpersönlichen eingegossenen Gnade, die sich in viele Gnaden zersplittert; das Bewusstsein der principiellen Einheit des Sittlichen in der christlichen Gesinnung, die in dem Glauben enthalten ist, statt der Zersplitterung in der Vielheit der Werke, die von der Gesinnung auch wieder losgelöst werden können, der Begriff der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen und des allgemeinen Priesterthums, mag auch bei den Einen mehr auf den rechten Ausdruck des gemeinsamen Bewusstseins in der Lehre, bei den Anderen mehr auf die Ausgestaltung der Organisation dieser Gemeinschaft und ihre praktische Bethätigung das Gewicht fallen. Beiden ist gemeinsam die Anerkennung der natürlichen Factoren des sittlichen Lebens und die Tendenz auf eine einheitliche Ausgestaltung des Sittlichen gegenüber der doppelten Ethik des Mittelalters. Beiden ist es endlich auch bei ihrer Reformation um die Bewahrung der historischen Continuität des Christenthums zu thun, indem beide an die Urzeit desselben, wie sie in der Schrift vertreten ist, anknüpfen, die Schrift als Mittel der Kritik der kirchlichen Gegenwart benutzen, zugleich aber auch die Schrift, soweit sie dieselbe für echt halten — auch Zwingli hatte gegen die Apokalypse Bedenken — als absolute Offenbarung betrachten, in der Gott in Gesetz und Evangelium seinen Willen geoffenbart habe. Beiden ist gemeinsam, dass sie nicht das Gesetz überhaupt abschaffen wollen, sondern dasselbe im Christenthum durch die Wirksamkeit des Geistes ohne Haschen nach Verdienst und Lohnmotive erfüllt finden.

Aber es bestehen zwischen den Richtungen, welche zunächst officielle Kirchen stifteten, auch gemeinsame Züge, welche an das Mittelalter anknüpften und die mittelalterliche Tradition noch nicht abstreiften. Im Dogma stimmten sie Alle überein in der Anerkennung der hergebrachten trinitarischen und christologischen Formeln trotz der Differenzen unter einander, ebenso in der traditionellen Versöhnungslehre. Dies Letztere besonders unterminirte ihre neue Position, weil sie dabei ohne historischen Glauben, lehrhaft gedeutete „Thatsachen", nicht auskamen, und zwar musste dies die Lutheraner noch mehr treffen als die Reformirten, die weit mehr in ihrem Erwählungsbewusstsein auf Gott unmittelbar zurückgingen und der göttlichen Prädestination die historische Heilsvermittlung unterordneten. Damit hing die Abhängigkeit von der Schrift zusammen, in der sich beide Confessionen Nichts vorwerfen können, und in der sie mit dem

späteren Mittelalter übereinstimmen. Luthers Unabhängigkeit der Schrift gegenüber stand auf schwachen Füssen, weil er doch schliesslich gerade für Christus den historischen Bericht brauchte, insbesondere für den Christus für uns; dieselbe Abhängigkeit von der Schrift bis zum Buchstaben zeigte er in seiner halbmagischen Abendmahlslehre; auch war die Annahme der Immanenz des Geistes in der Schrift der „Freiheit des Christenmenschen“ nicht sehr günstig. Zwingli stellte sich innerlich noch unabhängiger als Calvin; und beide stimmten darin überein, dass der Geist nicht der Schrift immanent sei, sondern im Innern des Menschen bei Gelegenheit ihrer Lectüre sich bezeuge, wie denn auch Calvin die concreten Gestaltungen des bürgerlichen Lebens nicht von ihr abhängig machte. Wenn die Reformirten hierin der Schrift gegenüber freier stehen, so sind sie doch, insbesondere Calvin, wieder mehr von ihr abhängig, sofern sie in ihr das positive Gesetz des Lebens, den geoffenbarten Willen Gottes fanden; nur in der Hauptsache, nämlich in der Erwählungsgewissheit blieben sie bei der inneren Action des Geistes stehen, auch selbst Calvin. Wie freilich diese auctoritative Stellung der Schrift mit dem Princip der Heilsgewissheit in Einklang zu bringen sei, darüber ist keine grosse Klarheit bei den Reformatoren vorhanden. Eine wirkliche Einheit wäre nur bei der Ueberordnung des Glaubens, des Erfahrungsprincips zu erreichen gewesen. Dann hätte man die Schrift in soweit verwendet, als sie zu diesem Princip der Heilserfahrung stimmte, im Uebrigen aber sich Freiheit auch ihr gegenüber gewahrt. Allein obgleich Luther insbesondere dazu in seiner Schriftkritik Ansätze machte hat er doch diesen Standpunkt auf die Dauer nicht durchgeführt. Versetzt man sich freilich in jene Zeit, so war man vom kirchlichen Auctoritätsstandpunkt ausgegangen und hatte das Heilsbedürfniss in demselben nicht befriedigen können. So war man kritisch gegen die Kirche und ihre Lehre gestimmt und wandte sich von der Kirche zu der Schrift. Man las sie mit dem heilsbedürftigen Bewusstsein und glaubte in ihr die Antwort gefunden zu haben, insofern man den paulinisch-johanneischen oder den paulinischen Standpunkt sich aneignete, wie man ihn verstand, weil man die Wahrheit desselben an sich erfuhr. So glaubte man in seiner Position in Einklang mit der Schrift sich zu befinden. Die Frage, welches von beiden Principien das höhere sei, das historisch-auctoritative oder das eigene Erfahrungsprincip konnte erst von dem Momente an acut werden, wo beide Seiten in Differenz geriethen; für Luther und Zwingli war das bei einzelnen Theilen der Schrift der Fall, da gaben

sie dann auch dem Erfahrungsprincip den Vorzug, und verurtheilten die Theile der Schrift, die nicht mit demselben übereinstimmten. Im Grossen und Ganzen aber waren diese Differenzen in ihrem Bewusstsein nicht so ausgedehnt, dass sie nicht doch in den von ihnen unbeanstandeten Schriften ein völliges Zusammenstimmen beider Seiten angenommen hätten. Aber eine principielle Stellung beider Faktoren war damit noch nicht gegeben. Als man diese einheitliche Erfahrungsposition in concreten Lehren darzulegen begann, so übertrug man die vorausgesetzte Einheit von Glaubenserfahrung und Schrift auch auf die Lehre, die schriftgemäss sein sollte. Als man dann für die Constituirung kirchlicher Gemeinschaften in bestimmten Bekenntnissen den gemeinsamen Glaubensinhalt zugleich kirchlich fixirte, setzte man auch hier anfangs naiv die Zusammenstimmung aller drei Factoren, der Glaubenserfahrung, der Bekenntnisse und der Schrift, als selbstverständllch voraus. Man hielt das Bekenntniss und den Glauben eoipso für schriftgemäss. Schwierigkeiten ergaben sich auch da erst, als man inne wurde, dass die verschiedenen Bekenntnisse sich gleichmässig auf die Schrift berufen.

Hier liegt nun noch ein weiterer gemeinsamer Zug beider Richtungen zu Grunde, indem sie trotz des principiell veränderten Kirchenbegriffs doch wieder mit dem Mittelalter zusammentrafen. Als sie sich kirchlich constituirten, glaubten sie, die wahre Kirche zu vertreten. Sie wussten sich mit der Tradition des kirchlichen Alterthums eins, da sie in den Dogmen der Christologie und Trinität keine Aenderungen vorgenommen hatten, was ihrer äusseren Stellung zu Statten kam. Indem sie also das apostolische Symbol, das Nicaenum, die Schrift, die historische Versöhnungslehre sammt Christologie, Trinitätslehre und Gotteslehre übernahmen, ohne hierin erhebliche Aenderungen zu vollziehen, glaubten sie mit der wahren kirchlichen Tradition zu stimmen; dass sie eine neue Art das Christenthum zu verstehen, vertraten, kam ihnen kaum in den Sinn, am wenigsten den Lutheranern. So übernahmen sie denn auch von der bisherigen Kirche das Bewusstsein, die wahre Kirche in ihrer echten Tradition zu vertreten, und das führte sie schliesslich dazu, den Dissentern mit Gewalt entgegenzutreten, (und zwar nicht bloss denjenigen, die selbst Gewalt brauchten), und die Staatsgewalt für ihre eigene Alleinherrschaft in Anspruch zu nehmen. Das gewaltsame Ausstossen dieser Elemente führte sie aber in confessionelle Enge, da gerade die Dissenters vielfach universell-christliche Gesichtspunkte vertraten. Das trifft aber genau so die lutherische wie die reformirte Entwickelung. Schliesslich brachte der kirch-

liche Confessionalismus auch wieder eine thatsächliche Unterordnung der Schrift unter die kirchliche, theils überkommene, theils in den eigenen Bekenntnissen festgelegte Tradition, obgleich man formell die Ueberordnung der Schrift festhielt.

Ueberlegen wir das Alles, so können wir uns auch nicht wundern, dass die im ersten Protestantismus noch schlummernden zwiespältigen Elemente sich schliesslich offenbarten[1].

---

[1] Man hat in der neuesten Zeit in Bezug auf das Verhältniss von Luther, Zwingli und Calvin auf lutherischer Seite die Sache so dargestellt, als ob Luther der allein dominirende Geist sei, Zwingli in Bezug auf die Rechtfertigungslehre von ihm abhängig, im Uebrigen mehr Humanist oder halb mittelalterlich sei, Calvin aber von Luther direct beeinflusst sei und seine Differenzen nur der Schule angehören. Allein Zwingli hat einen eigenartigen Typus, seine Lehre von dem rechtfertigenden Glauben ist der Erwählungslehre untergeordnet, ausserdem tritt bei ihm die Thätigkeit weit energischer hervor als bei den Lutheranern. Calvin hat sich zwar in der Lehre von der Versöhnung und den Sacramenten Luther mehr angenähert, aber seine Eigenart hat er doch behauptet, da er doch das Sacrament nur als Zeichen behandelt, und diese signa zu efficacia signa doch nur für den Glauben werden. Den Symbolen sollte Christus nie immanent sein. In seiner Grundrichtung ist aber Calvin fast noch mehr als Zwingli auf Gottes Ehre, absolute Herrschaft, die unbedingte Abhängigkeit des Menschen, sein Erwähltsein zur Bethätigung für Gottes Ehre bedacht, wie schliesslich Seeberg auch wieder zugeben muss (a. a. O. II, S. 406), und hat consequent alle concreten Dogmen unter den Gesichtspunkt der Prädestination und voluntas ordinata gestellt. Sein System ist das geschlossenste in jener Zeit. Das Charakteristische für Zwingli und Calvin ist, dass sie mit der Erwählung die Heilsgewissheit der Person und die Bestimmung für sittliches Leben, und diese Position mit der historischen Versöhnungstheorie und dem Rechtfertigungsbewusstsein verbinden; Letzteres aber ist bei ihnen dem Bewusstsein, zum sittlichen Handeln erwählt zu sein, untergeordnet. Es ist doch characteristisch, dass im Lutherthum die nachfolgenden Streitigkeiten sich Alle um Rechtfertigung und Werke, Rechtfertigung und Sünde, Rechtfertigung und Gesetz drehen, bei den Reformirten um die Erwählung und die objective Versöhnung. Dass mit der Rechtfertigung Werke gegeben seien, verstand sich für die Reformirten von selbst; die Erwählungslehre enthielt die Erwählung zum Thun des göttlichen Willens. Man hat gesagt, die reformirte Auffassung sei gesetzlicher, die Schrift sei absolute Auctorität als Offenbarung des göttlichen Willens. Das Lutherthum hatte aber auch ein Glaubensgesetz, sobald man anfing, die Lehre zu expliciren. In der reformirten Art lag eine noch energischere Geltendmachung der activen Persönlichkeit als im Lutherthum, wenn sie in unmittelbarer Heilsgewissheit Gottes Geist in sich haben sollte, um sich bestimmt zu wissen, das göttliche Gesetz zu realisiren. So lange nun dieses Gesetz noch positivistisch als von Gott willkürlich gegeben vorgestellt wurde, mochte es immerhin auch fest in einer Urkunde gegeben sein, so war darin auch ein Zug zur Gesetzlichkeit. Allein das Gesetz war bei Zwingli auch Naturgesetz und Calvin wollte im Gebiet der justitia civilis die Erkenntniss der Vernunft zuziehen. So konnte denn mit dem Erwählungsbewusstsein zugleich eine Autonomie sich verbinden, durch die erst die volle Freiheit

2. Die kirchliche Constituirung des Protestantismus.

a. Die kirchliche Constituirung des Lutherthums als Lehrkirche.

α. Melanchthons Versuch, die lutherische Lehre zu präcisiren.

Der erste Versuch in der protestantischen Kirche, die Dogmatik eingehender darzustellen, eben damit aber auch den Glaubensinhalt aus seiner Einheit in die Mannigfaltigkeit der einzelnen Lehren auseinander zu ziehen, hat Melanchthon[1] gemacht. Die erste Ausgabe seiner loci wird

hergestellt war. Luther dagegen war von der Frage ausgegangen: Wie kriege ich einen gnädigen Gott, und das Rechtfertigungsbewusstsein im Sinne von Sündenvergebung war und blieb bei ihm und insbesondere bei seinen Anhängern im Mittelpunkt. Dadurch aber trat auch die Abhängigkeit von Christi Person noch viel stärker als bei Zwingli und selbst bei Calvin in den Mittelpunkt. Gott sah man eigentlich nur in Christus; so machte man sich gänzlich von dieser Person, damit von der Geschichte abhängig, von dem historischen Bild dieser Person, die obendrein selbst noch exlex sein sollte (nach der Concordienformel). Wenn Luther gelegentlich sagte, wir sollen den Anderen „ein Christus" werden, so war damit freilich ein allgemein gültiges Princip angedeutet, das diese Person vertrat, das Jeder sich aneignen konnte; damit war auch die Freiheit voll vereinbar. Hing man aber von einer historischen Person positivistisch ab, so hing man auch von historischen Urkunden ab, und es war damit noch keine volle Selbstständigkeit erreicht (S. o. S. 413f.). Das Lutherthum hat auch im Staatsleben die Persönlichkeit nicht selbstständig zu stellen vermocht; sie ist abhängig von den obrigkeitlichen Personen; bei den Reformirten ist die Abhängigkeit mehr Abhängigkeit von dem Gesetz, nicht von der Willkür einzelner Personen. Darauf bauen sich ihre energischen weltbeherrschenden Staatswesen auf, die einen männlichen Charakter tragen. Wenn man sich von Gott bestimmt weiss, das der eigenen vernünftigen Natur entsprechende Gesetz zu realisiren, so ist damit ein religiöser Universalismus gegeben, der mit der Autonomie und Selbstständigkeit des gesammten sittlichen Lebens stimmt. Diese Anschauungen wurden in der reformirten Welt ausgebildet; die Reformirten haben zuerst die staatliche Toleranz durchgeführt und die religiössittliche Selbstständigkeit der Person mit einem geordneten Staatswesen zu vereinigen gewusst, und auch in ihrem Kirchenwesen mit der Selbstständigkeit der Persönlichkeit Ernst gemacht. Sie haben von vorne herein dem Humanismus, insbesondere der Stoa nahe gestanden, dadurch aber die Verbindung mit dem gesammten Culturleben aufrecht erhalten. — Indess hatten auch die Reformirten zunächst noch irrationale Elemente, die der Heilsgewissheit Concurrenz machten; ihr Gott war von particularistischer Willkür nicht frei und ihre Versöhnungslehre positivistisch; auch drang die rationale Auffassung vom Gesetz noch nicht durch. Dass das Lutherthum durch anologe Schwierigkeiten bedrückt wurde, ist hervorgehoben.

[1] Schmidt, Melanchthon 1861. Herrlinger, die Theologie Mel. 1879. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Mel. 1890. Sell, Mel. u. die deutsche

noch dem einheitlichen Bewusstsein des Protestantismus mehr gerecht, schon in der Methode der Darstellung und in der Auswahl des Stoffes. Zwar sind seine loci aus Expositionen des Römerbriefes hervorgegangen, aber trotzdem beschreiben sie doch den Glauben als eigene Erfahrung. Man kann sehr deutlich erkennen, dass er auf der lutherischen Seite unter Luthers Einfluss die Lehre darstellt. Er geht von dem Rechtfertigungsbewusstsein aus und legt dieses der Hauptsache nach in seine Momente auseinander. Er lässt daher die objectiven Dogmen, die Lehre von Gott, von Christo völlig bei Seite und beschreibt nur den Gegensatz von Sünde und Gnade, die Unfreiheit des Willens, die Erbsünde und die Unfreiheit des Menschen (die Affectenlehre), das Gesetz (Mönchsgelübde, Staatsgesetze, Ceremonien werden auch unter der Rubrik Gesetz besprochen), das Evangelium, die vis legis, vis Evangelii, Gnade, Rechtfertigung, Glaube, efficacia des Glaubens, Liebe und Hoffnung, den Unterschied des alten und neuen Testaments, den Gegensatz des alten und neuen Menschen, die signa der Gemeinschaft der Gläubigen, Taufe, Busse, mit Privatconfession, Abendmahl, endlich die magistratus. Nicht theoretische Expositionen über das Wesen Gottes, Christi Naturen, den Urstand werden gegeben, sondern nur das religiös unmittelbar Wichtige, wie es Gegenstand der Erfahrung ist. Es komme darauf an die beneficia Christi zu erkennen. Melanchthon ging von dem religiöspraktischen Interesse aus und blieb bei dem für den Glauben, die subjective Heilserfahrung als Rechtfertigungserfahrung Wichtigen, bei dem Gegensatz von Sünde und Gnade, stehen und setzte nur einiges für die neue ethische Auffassung Bedeutsame, das doch mit dem Princip selbst zusammenhing, hinzu. Es handelt sich um die centrale Frage der Verwirklichung der Gottesgemeinschaft im Menschen, wie sie durch die Rechtfertigung zu Stande kommt. Demgemäss redet er von dem Zwiespalt der Menschen mit Gott in der Sünde und von der Aufhebung des Zwiespalts in der Gnade, vom Gesetz, das Erkenntniss der Sünde bringt und vom Evangelium, das die Befreiung von der Sündenschuld giebt und den Menschen im Glauben durch den heiligen Geist des Heils d. h. der Gottesgemeinschaft gewiss macht, von des Menschen Unfähigkeit und Christi Verdienst, von Rechtfertigung und Glauben, von der Gemeinschaft der Gläubigen und ihren Zeichen. Was nicht auf das Centrum Bezug hat, wird weggelassen.

Ref. bis 1531. 1897. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. VI, 225f. 347f. 509f. Dilthey, die Glaubenslehre der Reformatoren, Preussische Jahrbücher 1894, S. 44 f. Meine Festrede zur 400jährigen Geburtsfeier Mel. 1897.

Auch die Methode ist durch das Interesse des Subjects an seiner Heilserfahrung bestimmt. Gegenüber der analytischen Begriffsspalterei der Scholastik wird zum ersten Male der Versuch gemacht, die christliche Erfahrung als ein einheitliches Ganze darzustellen, indem das religiös Werthvolle, das Prinzipielle, das Christenthum, als Versöhnungs- und Erlösungsreligion oder die Rechtfertigung des Menschen und sein Erfülltwerden vom heiligen ethischen Geiste Gottes nach ihren Voraussetzungen und ihrem Wesen beschrieben werden. Melanchthon stellt den Inhalt des Glaubens als gewisse Erfahrung des gläubigen Subjects dar, das in Gott Frieden gefunden hat. Das Naturgesetz: Deum cole, ist in dem Christenthum durch eine ethisch bestimmte, selige Gemeinschaft mit Gott realisirt[1]. Melanchthon hat die systematische Theologie dadurch vereinfacht, dass er sie auf ihr eigenthümliches religiöses Princip zurückgeführt hat, auf das Christenthum als ethische Erlösungsreligion, die sich als solche im Glauben darstellt, auf die Synthese von Religion und Ethik, die im Glauben gegeben ist. Weil der Glaube als Hingabe an und Vertrauen auf Gott dem Menschen Nichts fremdes ist, sondern seiner Natur entspricht, so fördert er die selbstständige Entfaltung des sittlichen Lebens, die sich an die natürlichen Grundlagen anzuschliessen hat, und die justitia civilis findet ihre volle Würdigung. Auf dieses Centrale hat Melanchthon zeitlebens das Hauptgewicht gelegt und die untergeordneten Differenzen diesem gegenüber zurückgestellt[2]. Die erste Ausgabe der loci hat dadurch ihre epochemachende Bedeutung, dass sie den Glaubensinhalt am concentrirtesten und frei von allem Beiwerk darstellt.

Man kann Melanchthons loci noch nicht damit charakterisiren, dass man sagt, sie geben statt der Kirchenlehre der Scholastik Schriftlehre. Denn auch in der mittelalterlichen Kirche war die Autorität der Schrift anerkannt. Vielmehr werden bestimmte Fragen an die Schrift gestellt, die er dann in ihr auf seine Weise beantwortet fand. Wie kann die durch die Sünde gestörte Gottesgemeinschaft dauernd wiederhergestellt, wie kann der Einzelne seines Heiles dauernd gewiss werden? Auf diese Frage gab ihm der Römerbrief die befriedigende Antwort, aber

---

[1] Es ist sehr zu beachten, dass Melanchthon auch selbst in der ersten Ausgabe diese Anknüpfung an das Naturgesetz betont. C. R. XXI, 117f. Später hat er diese Seite noch weit energischer ausgeführt.

[2] Gegenüber der Meinung, dass Melanchthon mehr als Andere auf die reine Lehre Gewicht gelegt habe, ist auf seinen berühmten Ausspruch hinzuweisen an Camerarius: „Ich bin mir nicht bewusst, jemals aus einem anderen Grunde Theologie getrieben zu haben, als um das Leben zu bessern.“

nicht so, dass er auf die eigene Erfahrung verzichtet hätte. Er ist auf eine Combination der Mystik der Heilserfahrung und des Schriftinhaltes gerichtet, der Gegenstand der Heilserfahrung werden soll. Die Vereinigung des historischen und des mystischen Elementes ist charakteristisch für Melanchthon, sowohl in seiner Exegese wie in seiner Dogmatik. Diese Einheit war für ihn um so eher möglich, als der Kern der eigenen Heilserfahrung sich für ihn mit dem Kern der paulinischen Schriften, ja der Schrift überhaupt, deckte.

Aber was in der ersten Ausgabe seiner loci noch in unmittelbarer Einheit ist, das geht in den späteren Ausgaben mehr auseinander. Der Glaube wird mehr zum Glauben an eine bestimmte Lehre, an einzelne Thatsachen, und ihre Bedeutung, mehr historischer Glaube und der mystische Glaube geht neben demselben her. Das hing mit einer weiteren Entwickelung seiner Dogmatik zusammen. Auf die Dauer konnte Melanchthon nicht ignoriren, dass das Christenthum auf Allgemeingültigkeit Anspruch mache. Er konnte also nicht bei der blossen Beschreibung des Glaubensinhaltes stehen bleiben. Daher suchte er nachzuweisen, dass das Christenthum nur das verwirkliche, was von dem Naturgesetz gefordert, der vernünftigen Natur des Menschen, dem lumen naturale entsprechend sei. Im Dekalog, der mit dem Naturgesetz identisch sei, werde gefordert, dass wir Gott stets vertrauen und seinen Willen erfüllen sollen. Das Christenthum stellt nun gegenüber dem sündigen Zustand, in dem das Vertrauen auf Gott aufgehoben ist, dieses Vertrauensverhältniss wieder her. Insofern dieses Vertrauen das Naturgemässe ist, ist das Christenthum die der vernünftigen Natur des Menschen entsprechende Religion, also durchaus rational[1]. Hingegen ist

[1] Man muss sich vergegenwärtigen, dass Melanchthons gesammte Weltanschauung teleologisch bestimmt ist. Seine Physik endet im Menschen; Natur und Geschichte führen ihn zu der Erkenntniss der Weisheit Gottes, zu der Anerkennung der Vorsehung; diese Einsicht in die Vorsehung und die praktische Verwerthung dieser Einsicht im hingebenden Glauben, Vertrauen auf Gott zu pflegen, ist ihm die Aufgabe der Theologie. Corp. Ref. XXI, 163f, 167. Sonach ist die Aufgabe der Theologie im Grunde eine natürliche. Ideo justificamur, ut nova et spirituali vita vivamus, quae est quaedam obedientia erga Deum. C. R. XXI, 429. Der Glaube ist Verlass auf die promissiones Gottes und zeigt sich als Vorsehungsglaube; S. 169f, 175; er ist aber zugleich Erfüllung des Gesetzes S. 436. Der durch die Sünde aufgehobene, durch das Evangelium wiederhergestellte Vorsehungsglaube entspricht dem Naturgesetz. Es ist auch zu beachten, wie energisch Melanchthon die Physik und Physiologie in Zusammenhang mit der Ethik stellt in dem Sinne, dass das Sittliche überall an die natürlichen Voraussetzungen anzuknüpfen habe. C. R. XIII, 189. XI, 933, 936. II, 534, 718, XII, 324. XVI, 50f. XXI, 461f.

nun allerdings der Weg, wie dieses rationale Ziel erreicht wird, supernatural, die historische Offenbarung in Christus. Dieses historische Werk Christi hat Melanchthon als den thuenden und leidenden Gehorsam Christi beschrieben, durch den er Gottes Zorn gegen die Sünde versöhnt habe, sodass Gott uns wieder gnädig sein und Christi Verdienst uns anrechnen, uns für gerecht erklären kann, wenn wir seine promissio, seine uns angebotene Gnade annehmen. Sind wir für gerecht erklärt, gerechtfertigt, so theilt er uns seinen Geist mit, und wir können nun das Vertrauen auf Gott wiedergewinnen und bewahren; wir haben in der Heilsgewissheit die unserer Natur entsprechende Stellung zu Gott. Wir sind deshalb auch nicht durch diese Einheit mit Gott dem natürlichen Leben entfremdet; vielmehr sieht der Christ in dem sittlichen Handeln, das sich überall an die natürlichen Verhältnisse anschliesst, seine wahre Aufgabe. Das supernaturale Element der Offenbarung ist hier also nur Mittel zum Zweck, nämlich zur Wiederherstellung des dem Menschen natürlichen Zustandes, d. h. des Vorsehungsglaubens. Sollte aber diese Ansicht aufrecht erhalten werden, so musste Melanchthon auch zugeben, dass der Mensch im sündigen Zustande nicht völlig unfähig sei, diesen ihm natürlichen Zustand der Gottesgemeinschaft als das Berechtigte zu erkennen und zu ersehnen. Denn wenn er diese Fähigkeit völlig verloren hätte, hätte es gar keinen Sinn gehabt, zu behaupten, dass der Glaube als Vertrauen auf Gottes Vorsehung und Uebereinstimmung mit dem in dem Naturgesetz geoffenbarten Willen Gottes wirklich der vernünftigen Natur des Menschen entspreche. Eben daher schrieb er ihm später auch die natürliche Fähigkeit zu, sese applicandi ad gratiam, und hat er der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen in den späteren Ausgaben der loci stärkeren Ausdruck gegeben[1] Freilich verband er mit dem

---

[1] XXI, 652 f., 658. XVI, 50 f. Melanchthons Synergismus ist die nothwendige Consequenz seiner Lehre vom lumen naturale, in der er sich, wie Dilthey nachweist, besonders an Cicero anschloss. Die Anerkennung der Freiheit ist auch den humanistischen Kreisen entsprechend, von denen er herkam (Erasmus). Nur lässt er es Gott gegenüber bei einer freien Empänglichkeit bewenden. Die drei Heils-causae, verbum, Spiritus, voluntas assentiens haben ein verschiedenes Gewicht. Der Wille nimmt nur die Gnade auf, XXI, 658 f. Nicht ist unsere dignitas Grund für die Sündenvergebung, XXI, 742. Erst bei dem sittlichen Handeln wirkt der Wille des Gerechtfertigten mit zu der Hervorbringung guter Werke, aber unter dem Beistand des Geistes. Gerade hier zeigt sich aber wieder zugleich die Selbstständigkeit des weltlichen Handelns, sein eigener Werth. Es ist doch nicht richtig, wenn Melanchthon Alles dem kirchlichen Zwecke unterordnen soll. Mir scheint vielmehr auch die Rechtfertigung selbst ihre Abzweckung darin zu haben, dass wir sittlich, gottgemäss leben; dazu

rationellen Ziel den supernaturalen Weg und beides völlig zu harmonisiren ist ihm nicht gelungen. Eben hiedurch kam auch in den Begriff des Glaubens die Unebenheit, dass er einerseits historischer Glaube an das historische Verdienst Christi, ja an die lehrhafte Auffassung desselben, an die noch juristisch gefasste Versöhnungslehre wurde, andererseits aber doch als Versöhnungsglaube mit unmittelbarer Heilsgewissheit mystischer Glaube sein sollte, der dem Naturzustand entsprechend zugleich wesentlich rationalen Charakter trug. Mittelalterlichscholastisch ist diese Position deshalb nicht, weil im mittelalterlichen Dualismus die natürliche Anlage des Menschen von seinem Ziel weit überstiegen wurde, sodass er eine zu der Natur hinzukommende extraordinäre Gnade bedurfte. Das Christenthum ist also da dem natürlichen Menschen fremd, sein Ideal Aufhebung der natürlichen Persönlichkeit sowohl durch dingliche Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato, als durch Selbstverlust in ekstatischer Mystik, endlich durch eine, das natürliche Leben negirende Ethik und die Unterwerfung der Person unter das Urtheil der Kirche. Bei Melanchthon dagegen ist das Ziel der Natur des Menschen entsprechend; das natürliche und göttliche Element schliessen sich nicht aus. Daher sowohl die christliche Frömmigkeit in persönlicher Heilsgewissheit ihren Gipfel hat, als auch die christliche Sittlichkeit den mönchischen Charakter abstreift und an die natürlichen Verhältnisse überall anknüpft; das sittliche Handeln geschieht aus der rechten Gesinnung heraus. Höchstens bleibt als Rest bei ihm die übernatürliche Vermittelung, die zu dem rationalen Ziele nicht recht passen will[1]. Dieser Rest aber beruht auf der Sündenlehre sowie auf der Erlösungs- und Versöhnungslehre und der starken Betonung des historischen Elements, das er als übernatürlich ansieht[2]. Man hat Melanchthon den Vater der protestantischen Orthodoxie

---

gehört aber auch die Ausführung des weltlichen Berufs. Ihm ist sein Humanismus nichlt bloss Mittel für die Theologie. Vielmehr nimmt er die Rechtfertigung als Gerechterklärung an, damit wir auf Grund dessen uns um so freier sittlich bethätigen können. Der Christ soll aber auch voller Mensch sein.

[1] Dass Melanchthon Beides combinirte lag in seiner ganzen Richtung, das speculative Moment, das natürliche, rationale mit dem empirischen zu verbinden, also auch das historische mit dem rationalen; dazu kam aber, dass er als Nominalist noch nicht eine einheitliche Auffassung vom Zusammenhang der vernünftigen Welt hatte, sondern neben der natürlichen Bethätigung auch eine übernatürliche Action Gottes anerkannte, wie er denn auch in seiner Naturlehre und Physiologie das Eingreifen der göttlichen Macht, oder endlicher Willkürmächte, wie Geister aller Art nicht ausschloss.

[2] Die Rechtfertigung ist Anrechnung des Verdienstes Christi, Gerechterklärung, justificatio significat remissionem peccatorum. Der Glaube stimmt der promissio in

genannt. Das ist indes vollkommen einseitig. In ihm sind alle die Elemente vereinigt, die in der späteren Ausgestaltung der Dogmatik jedes für sich besonders berücksichtigt und einseitig hervorgekehrt wurden, das mystische Element persönlicher Erfahrung, von dem er ausging, das Schriftelement, das bald nach ihm zum Fundament der gesammten Theologie wurde, das supernaturale Element und das rationale Element, deren jedes später für sich zur Geltung kam. Ebenso ist bei ihm eine Synthese der Religion mit der Ethik vollzogen, die erst in unserem Jahrhundert wieder zur vollen Blüte kam. Kurz, Melanchthon hat gerade als der Urheber protestantischer Dogmatik eine ausserordentliche Vielseitigkeit neuer Gesichtspunkte geltend gemacht; er hat seinen ersten einheitlichen Entwurf durch Betrachtungen ergänzt, die theils rationaler Art waren und die Theologie in Zusammenhang mit der übrigen Wissenschaft erhielten, theils supernaturaler Art, die aber zugleich historischen Charakter trugen und so mit der Erforschung der Documente des Urchristenthums in Connex traten, theils ethischer Art, wodurch er dem dem Protestantismus innewohnenden Zug auf Synthese von Religion und Ethik, und zwar natürlicher Ethik, gerecht wurde. Dabei hat er zwar den kirchlichen[1] Charakter seiner Glaubenslehre nicht aufgegeben, aber

---

fiducia zu, und dann wird ihm die Gerechterklärung zu theil, an diese schliesst sich die Geistesmittheilung zur renovatio an. XXI, 739 u. 742f.

[1] Melanchthon hatte ein starkes, aber universales Gemeinschaftsbedürfniss und hatte überhaupt, abgesehen von dem, was er für central hielt, nicht die Tendenz, die Lehre kirchlich zu fixiren, wie seine Abänderung der Augustana schon beweist. Er hat sich da ja von Luthers Determinismus, Realismus und Ubiquitätslehre zu Gunsten der Unionsformeln abgewendet. Seine eigene Ueberzeugung führte ihn aber auch dazu, bei der Gegenwart Christi im Abendmahl stehen zu bleiben, bei der Gemeinschaft des Leibes und des Blutes Christi. XV, 1112. Die Kirche definirt er zwar als den coetus vocatorum und will eine ecclesia visibilis als coetus amplectentium Evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in quo Deus per ministerium Evangelii est efficax ... in quo coetu multi sunt non renati sed de vera doctrina consentientes. Hier legte er auf die Lehre grosses Gewicht; es scheint aber, dass er dabei mehr die Verkündigung des Evangelii im Sinn hat und dass er unter den articuli fidei eben hauptsächlich die promissio de Christo versteht XXI, 826, 834. Er fordert Gehorsam gegen die ministri in Allem, was das Evangelium vorschreibt. Aber er stellt doch über die ministri das Evangelium. 838 f. Wenn man Melanchthon tadelt oder ihn lobt, weil er die Kirche als Lehrkirche etablirt habe, so ist Beides nicht dem historischen Bestand gemäss. Denn bei ihm besagt die Lehre nichts als den Kern des Evangelii, wie er es verstand. Ihm liegt wesentlich an der Verkündigung der Rechtfertigung, auf Grund deren wir mit einem guten Gewissen dem Willen Gottes gemäss sittlich leben können. XI, 728. Darum verbindet er die Lehre des Evangelii und den Dekalog. Er will eine Verbindung des Geistlichen und Humanen und

denselben nicht zu confessioneller Orthodoxie gesteigert, wie sich schon von selbst daraus ergiebt, dass er nicht nur die untergeordneten Lehrdiffenzen der Protestanten nicht zum Grund der Trennung der Protestanten werden lassen wollte — wenigstens in seiner späteren Zeit — sondern dass er auch zeitlebens den Zwiespalt der Katholiken und Protestanten bedauerte und bei grosser Nachgiebigkeit im Gebiete der Ceremonien und Riten nur auf die Gleichheit in der Grundlehre des Evangeliums drang. Er ist in dieser Hinsicht der Vertreter eines christlichen Universalismus, der über die Grenzen der Confessionen hinausgeht. Wenn nur das seiner Meinung nach Wesentliche des Protestantismus gerettet wurde, so war er bereit um des Friedens willen in den das Wesentliche nicht treffenden Differenzen nachzugeben. Hatte die römische Kirche sich im praktischen Interesse mit der fides implicita begnügt, so wurde hier die Ueberzeugung von der Wahrheit der Grundlehre gefordert.

Uebrigens darf man bei der Betrachtung des Kirchenbegriffes jener Zeiten nicht übersehen, dass die Vorstellung, die Kirche müsse reine Lehre haben, die allgemein angenommene, ja fast selbstverständliche war. Man kann das nicht nur aus dem Verhalten der officiellkirchlichen Protestanten gegen die mehr oder weniger protestantischen Dissenters, sondern auch aus dem Verhältniss der ersteren unter einander und zur katholischen Kirche ersehen. Wenn die protestantischen Kirchen selbst den Staat zum Schutz ihrer Rechtgläubigkeit in Anspruch nahmen und noch nicht einmal den Gedanken fassen konnten, dass in demselben Staate verschiedene christliche Confessionen neben einander bestehen sollten, wieviel weniger waren sie bereit, innerhalb des kirchlichen Gebiets verschiedene Confessionen anzuerkennen[1]. Der Standpunkt der Reformatoren war, sofern sie kirchlich thätig waren, doch nur der, dass sie Missbräuche in der katholischen Kirche abzustellen und die Kirche auf der Basis der älteren Lehrschichten und der

zweckt auf das Praktische ab. Stellt man sich in seine Zeit hinein, so hat er im Gegensatz zu Anderen gerade auf die Vereinfachung der Lehre gedrungen. Im Uebrigen ist das Dringen auf reine Lehre das charakteristische Merkmal der sich consolidirenden Reformationskirchen überhaupt, nicht etwa ganz besonders des Melanchthon, der im Gegentheil diesen Drang auf reine Lehre noch zu mässigen suchte. Nicht die Orthodoxie, sondern Calixt kann sich mit Recht auf Melanchthon berufen. Dass übrigens Melanchthon mit seiner universellen Weitherzigkeit eine Ueberschätzung der Einheit der organisirten Kirche verband und deshalb immer Sympathien für die Herstellung Einer Kirche, die alle Parteien umfassen sollte, hatte, ist natürlich nicht zu leugnen.

[1] Vgl. hierüber Kahl, über Parität 1895.

Schrift zu reformiren beabsichtigten. Es ist im höchsten Maasse ungerecht, Melanchthon in die Schuhe zu schieben, was der Fehler der gesammten Zeit war, der unter den officiell kirchlichen Protestanten bei ihm noch am wenigsten ausgeprägt vorlag. Denn er hatte doch wenigstens die Vorstellung, dass die Uebereinstimmung im Wesentlichen genüge, während in den concreten Einzellehren Abweichungen gestattet sein sollten; zu diesem Wesentlichen rechnete er hauptsächlich die Rechtfertigungslehre. Auch die Unionsverhandlungen der Lutheraner und Reformirten, die besonders eifrig Butzer[1] betrieb, liefen doch darauf hinaus, den rechten Lehrtypus festzustellen, nicht darauf, individuelle Differenzen bewusst zu dulden, sondern eine Formel der reinen Lehre aufzustellen, die allen Betheiligten acceptabel wäre. Ich leugne natürlich nicht, dass thatsächlich dabei die Individualität sich geltend machte. (S. o. S. 403, 415 f., 426.) Ich behaupte nur, dass man sich noch nicht bewusst zu der grundsätzlichen Ueberzeugung erhoben hatte, dass in der Kirche die Lehre eine gewisse Mannigfaltigkeit vertragen müsse. Man wollte vielmehr die wahre Lehre an Stelle der falschen setzen, und soweit man etwa dem Gegner nachgab, ging man nur davon aus, dass der betreffende Punkt für die wahre Lehre nicht besonders wichtig sei. Dass die Religion, auch die christliche, individuelle Gefühlstypen haben kann, die sich in der Lehre aussprechen, erkannte man damals nicht. Damals war die Anerkennung der objectiven Wahrheit, wie sie in der Lehre niedergelegt war, die selbstverständliche Voraussetzung; dass die Individualität das Recht habe, diese Formel nach ihrer Art sich zu deuten, daran dachte man nicht. Die objectiv in den verschiedenen individuellen Typen des Protestantismus liegenden individuellen Differenzen erschienen zunächst in der Form sich bekämpfender Lehren, deren jede die objective Wahrheit zu besitzen glaubte. Da war es unter diesen

[1] Diesen an sich verdienstvollen Mann (vgl. Baum, Capito u. Bucer, Strassburgs Reformation 1860) Melanchthon ebenbürtig an die Seite stellen zu wollen, wie es neuerdings versucht ist, beweist, wie wenig mehr unsere Theologie auf den universalen Zug des Christenthums, der gerade Melanchthon am meisten auszeichnet, Gewicht legt, und wie sehr sie an einem theologisch verengten Gesichtskreis leidet. Melanchthon versuchte eine christliche Weltanschauung auszubilden, während Butzer eine ganz verdienstliche, im Grunde doch auf die Dauer nicht erfolgreiche, Unionstheologie mit Bezug auf einzelne Dogmen herzustellen suchte. Wie kann man die Thätigkeit Beider als ebenbürtig neben einander stellen, weil Melanchthon das Letztere auch that! Butzer soll von Luther die Brücke zu Calvin bilden, der ebenfalls nur modificirter Lutheraner sein soll. Das gilt doch im Wesentlichen nur für die Abendmahlslehre.

allgemeinen Verhältnissen immerhin schon viel, wenn Melanchthon mit solcher Energie, wie er es that, das Wichtige und Unwichtige zu scheiden versuchte. Ihn zum Vater der Orthodoxie zu machen, ist nicht gerecht. Seine Vielseitigkeit, sein universeller Standpunkt, sein Bedürfniss, die Theologie mit den übrigen Wissenschaften, insbesondere mit dem lumen naturale, zu vermitteln, macht ihn zu dem weitblickendsten unter den Reformatoren[1].

Melanchthon ist auch der Urheber der Augustana, die unter den lutherischen Bekenntnissen die umfassendste Bedeutung erlangt hat. Damit hat er — der Laie — nun freilich einem kirchlichen Desiderate abgeholfen und zwar in einer Ausdehnung, die keines der früheren christlichen Bekenntnisse hatte. Er hat die gesammte protestantische Weltanschauung, Glaubens- und Sittenlehre in nuce dargestellt, freilich mit polemischem Charakter. Aber offenbar war seine Meinung nicht die, dass er einen unfehlbaren Ausdruck der Lehre feststellen wollte, da er ja bis zu ihrer Vorlesung in Augsburg unablässig an ihr gefeilt hat. Ja, er hat selbst in den späteren Auflagen, von 1540 an, Aenderungen hauptsächlich in der Abendmahls- und Freiheitslehre[2] angebracht, die der Union mit den Schweizern (und mit den Katholiken) gelten; er hat dadurch kundgegeben, dass er das Bekenntniss als einen keineswegs unverbesserlichen Ausdruck der Lehre ansah; man kann sagen, dass durch diese Aenderungen, die auch Luther nicht einem öffentlichen Tadel unterzogen hat, das Recht, die Bekenntnisse als verbesserungsbedürftig anzusehen, quasi symbolisch geworden sei. Er fasste das Bekenntniss ähnlich auf wie altchristliche Theologen die regula fidei; es sollte der christlich protestantischen Gemeinüberzeugung einen der Zeitlage und dem Stande der Erkenntniss entsprechenden Ausdruck geben, wie ihm ja auch die Kirche principaliter freie Gemeinschaft der Gläubigen war.

Freilich ist nun von den Epigonen die Augustana und zwar die in-

---

[1] Dilthey hat in seiner Abhandlung mit Recht auf die eminente Bedeutung Melanchthons für die gesammte geistige Entwickelung hingewiesen; und die christliche Entwickelung seit der Reformation ohne Beziehung auf diese verstehen zu wollen, führt in eine klägliche Enge, die den Reformationskirchen einen fast sectenhaften Typus aufzudrängen Gefahr läuft.

[2] Art. X. XVIII. XX. Statt corpus et sanguis vere adsint et distribuantur vescentibus heisst es cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini; mit Weglassung des improbant. In der Freiheitslehre hat er seiner späteren Anerkennung der Freiheit als Empfänglichkeit für das Heil deutlichen Ausdruck gegeben. Auch Artikel IV, V ist einer Aenderung, d. h. Erweiterung unterzogen. Vgl. d. libri symb. ed. Hase Prolegomena, wo S. XV f. alle Differenzen angegeben sind.

variata zu einem juristisch bindenden Codex umgewandelt worden[1]. Es war auch, nachdem einmal das Bekenntniss als kirchliches Bekenntniss feststand, schwer, das Verhältniss der Auctorität desselben zu dem der Schrift zu fixiren. Für die Urheber selbst lag hier freilich nicht einmal ein Problem vor, weil sie eo ipso ihr Bekenntniss als schriftmässig annahmen; wenn nun aber auf Grund der Schrift Andere dem Bekenntniss nicht entsprechende Aussagen machten, so blieb nichts übrig, als entweder das Bekenntniss nach der Schrift umzuändern oder das Bekenntniss als mit der Schrift conform zu erklären, in welch letzterem Fall nur zu leicht die Schrift dem Bekenntniss thatsächlich untergeordnet war, mochte man noch so sehr die Schrift als judex und norma für alle Lehre bezeichnen. Dazu kam aber, dass die Schrift selbst als Kanonsammlung durch die Kirche gemacht war, man also der kirchlichen Auctorität sich unterwarf, indem man die Schrift anerkannte, wie sie von der Kirche festgestellt war. Statt des einfachen Princips des Glaubens hatte man jetzt dem Glauben zwei Auctoritäten zur Seite gestellt. Die protestantische Kirche war nun Bekenntnisskirche geworden und das persönliche Glaubensprincip trat hinter die beiden genannten Auctoritäten allmählich zurück. Man war auch im Protestantismus auf demselben Wege, dass man die Wahrheit der Lehre durch kirchliche Fixirung mit Hülfe des Staates zu entscheiden suchte. Eben das aber war der Grundfehler der bisherigen Entwickelung, der dahin geführt hatte, dass der christliche Erkenntnissprocess festgelegt und an einer freien Entfaltung und Prüfung der bisherigen Resultate gehindert wurde. Und wenn man nun wenigstens den formellen Grundsatz vertrat, die Kirche der Schrift unterzuordnen, so übersah man dabei gänzlich, dass die Schrift gar nicht durchweg als judex und norma über die Ausführungen der Lehre ge-

---

[1] Das Bekenntniss ist für den Reichstag abgefasst, um die Anerkennung des Reichs für die Protestanten zu gewinnen. Das schliesst aber noch lange nicht in sich, dass es wörtlich bindend sei. Auch ist schwierig, zu sagen, wodurch dies Bekenntniss bindend sei. Theologen haben es gemacht, obrigkeitliche Personen mit unterzeichnet. Die Vorstellung, es sei Gemeindebekenntniss, ist eine Hypothese, die daran scheitert, dass die Gemeinde keine Organe hatte, um es anzuerkennen. Die Kirche wurde so durch die Bekenntnisse dazu gebracht, Theologenkirche zu werden. Uebrigens beabsichtigte die Augustana ursprünglich nichts weniger als Bekenntniss einer Sonderkirche zu sein, wie die Vorrede auf das deutlichste beweist: Nos paratos offerimus, nos cum praefatis principibus et amicis de tolerabilibus modis ac viis amice conferre, ut quantum honeste fieri potest, conveniamus et dissensio dirimatur et ad unam veram concordem religionem reducatur. Vgl. auch Karl Müller, die Symbole des Lutherthums, Preussische Jahrb. Bd. 63. S. 121—148.

braucht werden konnte, weil sie vielfach gar keine Entscheidungen über die strittigen Fragen gab und oft die verschiedenen Theile der Schrift eine verschiedene Antwort gaben. Dazu kam aber nun noch dies, dass man die Dogmen, welche die Theologie, Christologie, Versöhnungslehre betrafen, der Hauptsache nach aus der vorhergehenden Entwickelung herübernahm, ohne zu untersuchen, ob ihre Bestimmungen mit dem persönlichen Glaubensprincip zusammenstimmen oder nicht[1]; so konnte leicht der Schein entstehen, als ob man nur an dem einen Punkte der Rechtfertigungslehre von der römischen Kirche abwiche und etwa noch in den Lehren, welche zu derselben in der unmittelbarsten Beziehung standen, in der Anthropologie und in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln. Weil nun das Rechtfertigungsprincip nicht durchweg als Princip behandelt und die übrigen Lehren nicht ihm conform gestaltet wurden, konnte es schliesslich dahin kommen, dass die Rechtfertigungslehre als eine Lehre unter anderen aufgefasst wurde und der ursprünglich einheitliche Charakter der protestantischen Position Noth litt. Die berechtigte Opposition derer, die auch auf dem Gebiete der übrigen Dogmen eine Remedur versuchen wollten, wurde von der officiellen lutherischen Kirche mit Leidenschaft zurückgewiesen.

Man kann nun doch schwerlich in Abrede stellen, dass die Augustana[2] als Bekenntniss schon dieser Entwickelung Vorschub geleistet hat. Schon die Eintheilung zeigt den apologetischen und polemischen Charakter des Bekenntnisses, indem zuerst die hauptsächlichsten Artikel des Glaubens mit dem Anspruch hervorgekehrt werden, dass ihre Fassung mit der kirchlichen Tradition stimme (I. Art. I—XXII) und dann von den Missbräuchen geredet wird, die man abgeändert wünschte. Unter den ersten Artikeln steht an der Spitze die Gotteslehre, die traditionell herübergenommen wird, ebenso die Christologie und Christi Werk (Art. I und III, vgl. XVII). Christus ist hostia für Erbsünde und actuelle Sünden. Die Lehre von der Erbsünde, Art. II, soll die falsche Grundrichtung des Willens hinstellen, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia;

---

[1] Freilich stellte man sich dadurch in den Rahmen der allgemeinen Kirche und konnte Anspruch auf den Rechtsschutz des Staates erheben, der nach der herrschenden Vorstellung der Kirche seinen Beistand zu leisten hatte.

[2] Vgl. Plitt, Einleitung in die Augustana, 2 Bde. 1868 und die Apologie d. Aug. 1873. Zoeckler, die Augsburger Confession 1870. Kolde, d. Augsb. Conf. 1896. Ueber die Apologie, besonders die Rechtfertigungslehre, vgl. Loofs Studien und Kritiken 1884. Frank, neue kirchl. Zeitschrift 1892. S. 846f., ferner K. Müller, die Symbole des Lutherthums, Preussische Jahrb. Bd. 63 S. 121f.

diese Erbsünde soll wirkliche Sünde sein, die ohne Taufe den ewigen Tod bringt, eine Betrachtung, die durch die Artikel XVIII—XIX ergänzt wird, wo der Versuch gemacht wird, die Sünde auf den freien Willen — aber doch non adjuvante Deo zurückzuführen und trotz der Unfreiheit des sündig gewordenen Willens in spiritualibus der justitia civilis noch eine Stelle zu lassen. Die Lehre von der Rechtfertigung wird im Art. IV als einer unter den übrigen hingestellt — was in Luthers Schmalkaldischen Artikeln anders ist, und höchstens in Art. XX durch den Satz ergänzt wird, die Lehre vom Glauben müsse die praecipua in ecclesia sein[1]. Die Formulirung des Art. IV drückt mehr den Glauben an das historische Verdienst Christi aus als die Heilserfahrung selbst, und die Zurechnungstheorie findet juristischen Ausdruck. Der Glaube an das Verdienst Christi, dass um des Todes Christi willen uns die Sünden vergeben werden, wird uns als Gerechtigkeit von Gott angerechnet. Zweifellos ist hier das Verdienst ausgeschlossen, aber die Verbindung des Glaubens mit den guten Werken keineswegs deutlich gemacht; das wird Art. VI u. XX nachgeholt, wo gesagt wird, man empfange durch den Glauben den heiligen Geist und die renovatio und könne dann gute Werke thun, nicht zum Verdienst, sondern um Gottes Willen zu erfüllen[2]. An den Art. IV wird sofort die Lehre vom Ministerium ecclesiasticum, Art. V, angeschlossen, das der rite vocatus (Art. XIV) verwalten soll. Es ist das Amt, das Evangelium zu lehren und die Sacramente zu ver-

[1] In der Apologie wird allerdings dieser Artikel als der höchste und fürnehmste Artikel der ganzen christlichen Lehre bezeichnet (in der Uebersetzung von Jonas), „also dass an diesem Artikel ganz viel gelegen ist, welcher auch zu klarem, richtigem Verstande der ganzen h. Schrift fürnemlich dient u. zu dem unaussprechlichen Schatz und rechten Erkenntniss Christi allein den rechten Weg weiset, auch in die ganze Bibel allein die Thür aufthut, ohne welchen Artikel auch kein arm Gewissen einen rechten beständigen gewissen Trost haben oder die Reichthümer der Gnaden Christi erkennen mag.“ ed. Müller, S. 87.

[2] Die Apologie fasst übrigens beide Seiten, Sündenvergebung und Princip der Heiligung, energisch zusammen. S. 108. Quod sola fide justificemur, hoc est, ex injustis justi efficiamur seu regeneremur. Auch wird vom Glauben gesagt: fides proprie dicta ist, wenn mir mein Herz und der heilige Geist im Herzen sagt, die Verheissung Gottes ist wahr und ja. Der Glaub ist nicht ein bloss schlecht Erkenntniss der Historien, sondern ein neues Licht im Herzen und kräftig Werk des heiligen Geistes, dadurch wir neu geboren werden, dadurch die erschrockenen Gewissen wieder aufgericht und Leben erlangen. S. 108. Diese Verbindung von Rechtfertigung und dem Princip der Heiligung ist mehr Luthers Ansicht entsprechend. Später hat dagegen Mel. in der Variata die Artikel von der Rechtfertigung IV u. Art. V u. VI noch erweitert und gesagt, dass die Hauptsache die persona reconciliata fide sei, das pronuntiari justum; erst dann, postea placere (Deo) obedientiam erga legem et reputari

walten. Wenn man bedenkt, dass auf dieses Amt sofort das Hauptgewicht gelegt wird, so wird[1] dadurch die Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen (Art. VII) stark abgeschwächt und der Zusatz: in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sacramente rite verwaltet werden, scheint dadurch zur Hauptsache zu werden. Mindestens sieht man nicht deutlich, in welchem Verhältniss diese letzten Functionen zu der Gemeinschaft der Gläubigen stehen. Wenn auch ausgeschlossen wird, dass menschliche Traditionen, Ordnungen, Riten und Ceremonien in der Kirche zur Heilsbedingung gemacht werden (Art. XV), so ist es doch bei dieser Definition möglich, auf die Gnadenmittelamtskirche das Gewicht zu legen, wie es in der lutherischen Kirche bekanntermaassen öfter geschehen ist. Das ist umsomehr der Fall, als in Art. VIII hervorgehoben wird, dass die Kirche auch Heuchler haben könne, was die Sacramente in ihrer Wirksamkeit nicht beeinträchtige, auf die offenbar im Zusammenhang mit dem Amte einseitig das Gewicht fällt — wenigstens ist dieser Schein nicht völlig vermieden[2]. Auch werden die Sacramente dann einfach aufgezählt und für heilsnothwendig erklärt

quandam justitiam et mereri praemia. Hase, Prol., S. XV, XVIII. In der Augustana invariata ist aber im Grunde schon dasselbe gesagt. Nur das praemia mereri findet sich in ihr noch nicht. (Art. VI.)

[1] Man könnte denken, dieses ministerium komme der Gemeinde zu als eine ihrer Functionen, während erst Art. XIV der ordo besprochen werde, d. h. die Art, wie die Gemeinde diese Function ausführe. Allein die Apologie bemerkt ausdrücklich, dass das Predigtamt von Gott eingesetzt sei und will deshalb den ordo sogar als Sacrament gelten lassen. S. 203.

[2] Dies Urtheil trifft die Augustana als selbstständiges Bekenntniss der lutherischen Kirche. Melanchthon hat allerdings in der Apologie dieser Auffassung vorgebeugt. Da sagt er ausdrücklich: Die Kirche sei principaliter societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. S. 152. Oder sie ist congregatio sanctorum, qui habent inter se societatem ejusdem evangelii seu doctrinae et ejusdem Spiritus Sct. qui corda eorum renovat sanctificat gubernat. 153. Diese Kirche ist eine Realität. Non somniamus Platonicam civitatem sed dicimus existere hanc ecclesiam, licet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas, puram doctrinam evangelii et sacramenta. Es sind aber auch Schwache und Heuchler in der Kirche. Aber sie hat ihren Bestand, consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis. 155. 156. Unter Lehre versteht er das Fundament, das Evangelium; freilich ist bei Luther (s. o. S. 413, 414) und bei ihm aus den angegebenen Gründen nicht bloss die Lehre mit dem Evangelium identificirt, sondern auch das Evangelium zur Lehre, d. h. zu glaubenden Lehrartikeln ausgedehnt worden, nur dass er die Grundlehre, das Principielle von dem Nebensächliehen unterscheidet, selbst in der Augustana Art. 20 und Apologie S. 87. (Vgl. übrigens auch Art. Smalc. II, Art. 1.)

(Art. IX, X), auch die Kindertaufe, da ohne Taufe Kinder nicht selig werden, wobei nicht deutlich wird, wie diese Heilsnothwendigkeit der Sacramente mit dem sola fide stimme. Im Abendmahl sollen Leib und Blut wahrhaft da sein und den Geniessenden ausgetheilt werden, wobei man wenig von dem Glauben erfährt, aber viel von der objectiven Wirksamkeit des Sacramentes. Auch die Busse[1] wird hier erwähnt (XI, XII) und die Privatconfession, wenn auch ohne Aufzählung der einzelnen Sünden, verlangt; die Busse enthält die Reue und Glauben, aus dem gute Werke hervorgehen sollen; die Kirche kann dann absolviren. Die Sacramente (Art. XIII) sind nothwendig, um als Zeichen des göttlichen Willens gegen uns unseren Glauben anzuregen und zu stärken, der übrigens zugleich vorausgesetzt wird, damit sie nützen. Was sonst gesagt wird über den Staat, über den Cult der Heiligen und im zweiten Theil über beiderlei Gestalt des Abendmahls, Priesterweihe, Messe, Unterschied der Speisen, Mönchsgelübde und potestas ecclesiastica ist polemisch gegen Rom und enthält die Principien der neuen Ethik, die das Natürliche betont. Aber im Ganzen gewinnt man doch den Eindruck, dass hier der einheitliche Glaube nach der dogmatischen Seite auseinander gezogen wird, indem Sündenvergebung und Rechtfertigung von der Gabe des Geistes und der renovatio unterschieden werden, erstere von dem historischen Glauben, der zugleich freilich Vertrauen, aber Vertrauen auf eine historische Thatsache sein soll, bedingt ist, bei letzterer der mystische Glaube, die Wirksamkeit des Geistes hervortritt. Luther hatte beides ursprünglich in Einheit. Die weitere Entwickelung zeigt gerade an diesem Punkt Streitigkeiten (Osiander). Es ist in diesem Bekenntniss schon viel Reflexion und Theologie; der Glaube wird hier theilweise schon zum Glauben an die Lehre, die Kirche zur Kirche der reinen Lehre, wie denn auch die Vorrede die Schriftgemässheit der Position betont. Die subjective Heilserfahrung tritt zurück. Es werden — wie es ja bei einem solchen Bekenntniss fast nicht anders sein kann — mehr eine Reihe einzelner dogmatischer und ethischer Positionen aufgestellt, deren nothwendiger Zusammenhang nicht hervorgehoben wird, die einheitliche Grundposition des Protestantismus wird auseinandergezogen, die subjective Glaubenserfahrung und Heils-

[1] Die Busse ist wohl als Sacrament gemeint, wie durch ihre Stellung schon erhellt und den daran anschliessenden Schlussartikel über die Sacramente. Vgl. übrigens auch die Apologie S. 202, wo die Absolution als Sacrament bezeichnet u. sogar die Möglichkeit zugegeben wird, den ordo Sacrament zu nennen. S. 203.

gewissheit fehlt zwar nicht, ist aber mehr an den Glauben an die rechte Lehre und an einzelne historische Thatsachen geknüpft, die Kirche ist ebensosehr Lehranstalt und Sacramentsanstalt wie Glaubensgemeinschaft, die Objectivität der Sacramente ist mit dem Standpunkt der Heilsgewissheit nicht gerade klar vermittelt und ihre Nothwendigkeit wird mehr energisch auctoritativ behauptet, als aus dem Glaubensprincip erwiesen, da man ja doch im Wort denselben Inhalt wie im Sacrament hat, während Art. XIII mindestens so verstanden werden kann, dass der Glaube auch noch Glaube an die Wirksamkeit der Sacramente sein muss und der Glaube als Heilserfahrung in Christi Gemeinschaft, als Glaube an die Sündenvergebung nicht genügt, wenn man nicht noch die rechte Vorstellung von den Sacramenten hat, die doch inhaltlich garnichts Neues bringen. Man gewinnt durch diese Betonung der Sacramente und des ministerium doch den Eindruck, als ob die Heilsgewiss heit eine ziemlich schwankende, sehr unterstützungsbedürftige Grösse sei, als ob man neben der eigenen Erfahrung doch noch Heilsgarantien objectiver Art bedürfe, und zwar sacramentale Garantien neben dem Worte. Ferner ist auch nicht zu leugnen, dass das beständige damnant[1] der Augustana vielleicht nützlich sein mochte, um die Kirchengemeinschaft in sich abzuschliessen, aber nicht gerade mit der Toleranz zusammenstimmt, die man für den eigenen Standpunkt forderte.

β. Die an die Augustana anschliessenden Lehrstreitigkeiten und ihr Abschluss in der Concordienformel.

Die Streitigkeiten, welche die lutherische Kirche zwischen 1530 und 1580 bewegten, sind denn auch ein Beweis dafür, dass man mit der Aufstellung dieses Bekenntnisses doch noch keinerlei Lehrklarheit auch nur über die Hauptpunkte gewonnen hatte. Die Concordienformel, welche die Streitigkeiten zu schlichten suchte, hat zwar nur eine Interpretation der Augustana geben wollen; aber das mühsame, diplomatische Werk selbst zeigt, dass die Position der Augustana offenbar nicht ohne Weiteres einheitlich verstanden wurde. Zu gleicher Zeit zeigen aber auch diese Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, dass man in der Rechtfertigung durch den Glauben doch fortgesetzt den Mittelpunkt der neuen Position sah. Denn um sie selbst und ihre subjectiven Voraussetzungen und Folgen drehten sich diese Streitigkeiten sämmtlich — abgesehen von

[1] Art. 1. 2. 5. 8. 9. 10. (In diesem Artikel hat Mel. in der Variata von 1540 das Improbant weggelassen) 12. 13. 16. 17. 18. Das obige Urtheil über die Augustana trifft nicht Melanchthons eigene Theologie, sondern diese officielle Lehrformulirung für sich.

dem von aussen hereingetragenen adiaphoristischen Streit und den Streitigkeiten mit den Reformirten über Abendmahl, Christologie und Prädestination. Betrachten wir diese Punkte etwas genauer!

Es sind die Lehren von der Sünde, Freiheit, Rechtfertigung und Heiligung, Evangelium und Gesetz, Glauben und guten Werken, die in der lutherischen Kirche den Gegenstand des Streites bilden. Die Flacianischen und synergistischen, die Osiandristischen, endlich die antinomistischen und majoristischen Streitigkeiten kommen hier in Betracht. Alle diese sowie die Streitigkeiten mit den Reformirten suchte die Concordienformel[1] zu entscheiden, um einen gemeingültigen Typus lutherischer Lehre im Anschluss an die Augustana festzustellen. Wir finden auch hier wieder dasselbe, was wir früher bei den Entscheidungen der Concilien gefunden haben, nämlich die Behauptung, dass die neuen Entscheidungen eigentlich immer gegolten hätten. Hier kleidet sich diese Behauptung in die Form, dass die Entscheidungen der Concordienformel schriftgemäss seien und mit der Augustana und den alten kirchlichen Bekenntnissen übereinstimmen, während allerdings die Entwickelung der römischen Kirche einen theilweisen Abweg darstellen soll.

Zunächst kommt der Streit über die Sünde in Betracht und über die Freiheit, die noch als Anknüpfungspunkt der Gnade im sündigen Menschen gelten sollte. Luther wie Melanchthon in seinem Gefolge erklärten den Menschen für gänzlich unfähig zum Guten, seine Grundrichtung in spiritualibus verdorben, unter der Herrschaft der Affecte und Leidenschaften, die im besten Fall einander gegenseitig verdrängen, so dass der Mensch zwar noch für die bürgerliche Gerechtigkeit einige Freiheit hat, aber im Verhältniss zu Gott gänzlich unfähig ist, Gott sich zuzuwenden, wenn ihn nicht die Gnade umwandelt. Man war dabei nun aber doch veranlasst, nach dem Anknüpfungspunkt zu fragen, den die Gnade im sündigen Menschen noch finden könne. Da meinte Pfeffinger[2], es müsse sich in uns eine gewisse Ursache dafür finden, dass wir dem Evangelio zustimmen, wenn auch unsere Freiheit nur insoweit in Betracht komme, wie wenn Jemand einen Pfennig bei der Bezahlung der Zeche zahle. Strigel hat hinzugefügt, die Erbsünde hemme zwar den freien Willen, hebe ihn aber

[1] Vgl. Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs 6 Bd. 1791—1800. Fr. H. R. Frank, Theologie der Concordienformel 4 Bde. 1858—1865. I. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie S. 330—374. G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie 1862 Bd. 1. S. 92 f.

[2] Propositio de libero arbitrio 1555. Vgl. Planck a. a. O. Bd. 4, S. 567 f.

nicht auf, binde ihn wie Knoblauchsaft den Magnet. Wenn die Hemmung beseitigt werde, lebe die gute Kraft wieder auf. Die Erbsünde sei nur ein accidens am Menschen. Seine capacitas sei nicht passiva, sondern ein modus agendi; mit der absoluten Leugnung der Freiheit falle auch die Schuld, die die Verwerfung des Menschen begründe[1]. Wenn also hier die Anknüpfung für die Gnade ermöglicht werden sollte, so war doch nicht deutlich, ob nicht die Freiheit nach katholischer Art mit der Gnade zusammenwirke, und das Verhältniss beider nur nach dem grösseren oder geringeren Grade der Mitwirksamkeit, also nur quantitativ, bestimmt würde. Flacius[2], der hierin eine Beeinträchtigung der Gnade fand und Pelagianisches fürchtete — wie denn auch ein Miterwerben des Heiles durch jene Ansichten, wenn auch in geringerem Grade nicht ausgeschlossen schien — ging nun an die manichäische Grenze. Die Wiedergeburt sei nicht die Entbindung vorhandener Kräfte. Der Mensch sei ein Spiegel und Ebenbild Satans geworden; er widerstrebe der Gnade. Die dem Menschen eigenthümliche Form sei die Heiligkeit. Diese habe er verloren. Die theologische Form seiner Substanz sei total verdorben. Es müsse ihm ein neuer Wille geschenkt werden. Mit dieser Schwarzmalerei der Sünde verlor er aber den Anknüpfungspunkt für die Gnade und kam schliesslich erst recht bei einer supernaturalen Einwirkung an, die an das Magische streifen musste. Auch hilft es bei solcher Annahme der substantiellen Verderbniss des Menschen wenig, wenn in thesi als die dem Menschen eigenthümliche Form die Heiligkeit hingestellt wird, da diese ja doch gar nicht mehr vorhanden ist. Bei beiden streitenden Parteien ist der Dualismus zwischen Gott und Mensch nicht gehoben; bei den Einen geht die Freiheit und Gnade neben einander her, bei Flacius ist eine völlige Umschaffung nöthig, die den natürlichen Menschen im Grund — fast substantiell beseitigt. Obgleich dieser Streit erst gegen Ende des Lebens von Melanchthon auf die Höhe kam[3], so war doch die Art, wie Melanchthon in seinem späteren Synergismus das Verhältniss von Gnade und Freiheit bestimmt hatte, beiden Richtungen überlegen. Der Mensch sollte nicht mitwirken, sondern nur empfangen. Den Anknüpfungspunkt der Gnade fand er in der Empfänglichkeit des Menschen, die ihm auch in der Erbsünde geblieben sei. Er hat die Freiheit als ὄργανον ληπτικόν, als facultas sese

[1] Ueber Strigel vgl. Planck IV, 666 f.
[2] Vgl. Preger, Matthias Flacius 2 Bde. 1859, 61.
[3] Erst im Todesjahre Melanchthons 1560 war die Disputation zu Weimar.

applicandi ad gratiam. Der Mensch kann der Gnade zustimmen und kann sie ablehnen. Die verschiedene Stellung der Menschen zum Heil erklärt sich aus ihrem freien Willen. Der Wille kann nicht gute Werke aus sich hervorbringen; aber er kann zu der angebotenen Gabe der Gnade Stellung nehmen. Die drei Heilsursachen: Wort, heiliger Geist und Wille stehen nicht auf gleicher Stufe. Vielmehr kann der Mensch nur die in dem Wort angebotene Gnade annehmen, ergreifen und dem heiligen Geist gegenüber empfänglich sein. Mit dieser Lehre hatte Melanchthon im Menschen einen Anknüpfungspunkt für die Gnade gewonnen und doch die pelagianische Lehre von Verdiensten vermieden. Ob freilich nicht doch auch in der Stellung des freien Willens als Wahlfreiheit sich aussprach, dass der Mensch der Gnadenbotschaft mehr als einer Auctorität gegenüberstehe, die seinem Willen an sich fremd wäre, lässt sich fragen. Dass Melanchthon hier den freien Willen als Wahlfreiheit einschiebt, hängt doch wohl damit zusammen, dass der Glaube an das historische Verdienst Christi und die Zurechnung dieses Glaubens mehr historischer und juristischer Art ist, mehr auctoritativen Charakter trägt. Das empfand, wie wir sehen werden, besonders A. Osiander. Melanchthon freilich hat unmittelbar den historischen Glauben, die Annahme der Verkündigung als Empfänglichkeit für Gott, als Vertrauen auf Gott, gedeutet, das sich im Vertrauen auf sein Wort äussert, und fand dieses Vertrauen als das dem Naturgesetze entsprechende Verhalten. Diese Streitigkeiten zeigen, dass man eben noch nicht völlig über den mittelalterlichen Supranaturalismus weggekommen war. Der Mensch in seinem natürlichen Zustand der Sünde und die Gnade als historisch-vermittelte, supernaturale stehen einander mehr oder weniger äusserlich gegenüber, wenn auch die Position Melanchthons vor den anderen den Vorzug hatte, dass bei ihm göttliche Wirksamkeit und menschliche Empfänglichkeit einander entsprachen und wenigstens insofern am ehesten eine wirkliche Einheit Gottes und des Menschen erreichbar war.

Ein ähnlicher Gegensatz zeigte sich nun aber auch in der Auffassung der Rechtfertigung selbst. Auf der einen Seite stehen hier diejenigen, welche die Rechtfertigung als juristische Anrechnung des historischen Verdienstes Christi auffassen. Melanchthon hatte diese Theorie aufgestellt. Er legte Christi Verdienst zwar in seinen leidenden und thuenden Gehorsam; beides wird uns zugerechnet, wenn wir uns im Glauben dieses objektive Verdienst Christi aneignen. Aber das Hauptgewicht legt er doch auf das Leiden. Wir werden durch die poena vicaria Christi von Strafe befreit. Die promissio bietet uns die gratuita gratia an, die in Christi Verdienst begründet

ist. Auch Strigel hat noch einseitiger historisch betont, dass vor 1500 Jahren das ganze Menschengeschlecht durch Christus erlöst sei, und das werde dem Einzelnen zugerechnet, wenn er glaubt. Wir müssen also glauben, dass Gott uns um Christi willen gnädig sei, der durch seinen Gehorsam Gott versöhnt hat; dieser Glaube wird uns angerechnet zur Gerechtigkeit. Uebrigens war man dabei noch darüber verschiedener Meinung, ob Christi leidender oder thuender Gehorsam die Versöhnung herbeigeführt habe, oder beide zugleich. Während Flacius[1], hierin mit Melanchthon einig, den thuenden und leidenden Gehorsam Christi gleichmässig betonte, meinte Parsimonius, dass Christus den thuenden Gehorsam schuldig war, dass daher der leidende, der freiwillig geleistet wurde, allein die Genugthung für die Strafe enthielt, die das Gesetz forderte. Stancarus hatte scotistisch darauf hingewiesen, dass Christus nach seiner menschlichen Seite den Gehorsam für die Menschen geleistet und durch sein Leiden den Fluch des Gesetzes und den göttlichen Zorn besänftigt habe.

Dieser historischen Versöhnungs- und juristischen Rechtfertigungs- d. h. Zurechnungstheorie widersetzte sich A. Osiander[2]. Er leugnet zwar nicht, dass vor 1500 Jahren die Versöhnung geschehen sei. Aber er sieht das nur als Mittel an für die von Anfang an von Gott beabsichtigte Gerechtmachung und findet die Theorie, welche sich mit der Zurechnung von Christi Gerechtigkeit begnügt, frostiger als Eis. Seiner Meinung nach ist der Mensch als Gottes Ebenbild von Anfang an dazu bestimmt, dass Gottes Gerechtigkeit und Güte in ihm wohnen soll; schon das Gesetz fordert eigentlich, dass wir uns von Gottes Gerechtigkeit erfüllen lassen. Deshalb ist uns Gott in menschlicher Gestalt erschienen, dass durch Vermittelung der Menschheit die Gottheit in uns komme. Kurz, nicht bloss auf die negative Seite der Sündenvergebung kommt es an, sondern auf die positive Gerechtmachung und diese wird uns dadurch zu Theil, dass Christi essentielle Gerechtigkeit in uns wohnt, womit auch unser Ebenbild hergestellt ist. Somit sind wir thatsächlich gerecht, nicht durch Werke, sondern durch Christi einwohnende essentielle Gerechtigkeit, durch die die Sünde wie ein Tropfen im Meer verschwindet. Nachdem also dem Gesetz ein für allemal genug gethan ist, wendet sich Gott in Christus uns zu, womit die Sünde principiell verschwindet. Justificatio ist nicht bloss Gerechtsprechung sondern Gerechtmachung.

[1] Preger a. a. O. I, S. 204—297.

[2] Vgl. Moeller, A. Osiander 1870, Osiander: Von dem einigen Mittler. Jes. Chr. und Rechtfertigung des Glaubens 1551.

Aber das ist doch nicht römisch, weil einmal unsererseits kein Verdienst dabei ist, sodann weil die Vollendung des göttlichen Ebenbildes durch die einwohnende essentielle Gerechtigkeit Christi behauptet wird, also die Vollendung unserer Natur, weder Rechtfertigung durch Werke, noch äusserliche supernaturale justitia infusa, da die Einwohnung Christi vielmehr dem Menschen naturgemäss ist. Wenn Flacius ihm vorwarf, er kenne nur ein Sein Christi in uns, aber kein Thun, man müsse auch Christi thuenden Gehorsam wie seinen leidenden verwenden; nicht Christi wesentliche, sondern seine actuale Gerechtigkeit könne uns nur helfen, sofern er für uns durch seinen leidenden und thuenden Gehorsam dem Gesetz genügt habe, so traf er damit insofern einen wunden Punkt, als Osiander zu sehr das Ethische nur als ein Sein, nicht als actus auffasste, und so mit metaphysischem Sein verwechselte. Doch lag in seiner Tendenz auch das Gefühl, dass die Gerechtigkeit in uns als ein dauerndes Princip sein müsse.

Der Hauptgegensatz in der Rechtfertigungslehre war also der: Bei dem Einen ist es ein objectives Werk Christi, an das historisch geglaubt wird; dieser Glaube, der überwiegend historisch ist, wird uns angerechnet. Wir haben hier die Betonung der negativen Seite der Sündenvergebung. Bei A. Osiander dagegen handelt es sich um die positive Seite, um das wirklich reale Verhältniss zu Gott, das hergestellt wird. Dazu ist das historische Werk Christi bloss Mittel und die Sünde ist der einwohnenden Gerechtigkeit gegenüber verschwindend. Hier ist ein positiv mystischer Glaube wie dort ein mehr nur auf Sündenvergebung sich beziehender historischer Glaube. Zugleich aber arbeitet man auf der einen Seite überwiegend mit juristischen Kategorien der Zurechnung fremden Verdienstes, des Werkes Christi, seines thuenden und leidenden Gehorsams, auf der anderen Seite mehr mit metaphysischen Kategorien, dem Einwohnen der essentiellen Gerechtigkeit, die wie eine fertige Substanz gefasst wird, ein Sein. Das historische und mystische Element, das negative und positive Element, die das Werk hervorbringende Aktivität und das beständige innere Sein der Gerechtigkeit sind auseinander getreten. Wie man bei der Erbsünde mit metaphysischen oder juristischen Kategorien arbeitete — Substanz-Accidens oder Anrechnung der Schuld der Erbsünde zur absoluten Verdammniss — so stehen auch bei der Rechtfertigung juristische und metaphysische Kategorien im Vordergrund — stellvertretende Genugthuung und ihre Anrechnung, essentielle Gerechtigkeit. Daneben aber wird auf der einen Seite mehr auf die menschliche Action Christi (Stancarus, Flacius), auf der andern mehr auf

das göttliche Sein, das uns einwohnt, das Gewicht gelegt. Man mag hieraus ersehen, dass man in der dogmatischen Ausführung doch die mittelalterlichen Kategorien noch nicht überwunden hatte.

Endlich entstanden noch Differenzen über das Verhältniss der Rechtfertigung zu den guten Werken, und über die Stellung des Gesetzes. Zweifellos war der Uebergang von der Rechtfertigung zu der Heiligung um so weniger deutlich, je mehr man die zugerechnete Gerechtigkeit für sich hervorhub. Flacius sagte, dass, wenn aus dem Glauben allein das Heil hervorgehe, man nicht die Werke für nothwendig zur Seligkeit halten könne, und dieser Satz sollte auch für den Bekehrten gelten. Wenn man die Gerechtigkeit als zugerechnete im Glauben hatte, schien zur Seligkeit weiter nichts nöthig zu sein. Man kann sehr wohl begreifen, dass so Manche auf die Idee kamen, da sie allein auf die Rechtfertigung blickten, dass die guten Werke überflüssig, ja zur Seligkeit schädlich seien. Diese Behauptung stellte Amsdorf[1] auf, weil er davon ausging, dass das Vertrauen auf die guten Werke schädlich sei und man deshalb lieber bei der Sündenvergebung aus Gnaden und der zugerechneten Gerechtigkeit stehen bleiben solle. In der Melanchthonischen Schule konnten natürlich derartige extreme Behauptungen keine Billigung finden, da ja Melanchthon im Grunde die ganze juristisch-historische Rechtfertigungslehre in seiner späteren Periode nur als Mittel betrachtete, um den Menschen wieder in das rechte Verhältniss zu Gott zu bringen, den Vorsehungsglauben zu realisiren und den Dekalog als Naturgesetz zu erfüllen. So ist es ganz natürlich, dass Melanchthon den neuen Gehorsam zwar nicht als meritorische Ursache der Rechtfertigung, aber doch zur Seligkeit nothwendig hielt, und annahm, dass wenn wir durch den Glauben gerecht gesprochen, die Sünden vergeben seien, der heilige Geist durch seine renovatio uns in den Stand setze, gute Werke zu thun und zwar so, dass wir dabei zugleich selbst mit aktiv seien; denn auch hier wirkte sein Synergismus mit. Major, Melanchthons Schüler behauptete auch, dass die Werke zur Seligkeit nothwendig seien, wenn auch nicht zur Rechtfertigung und Menius[2] hielt sie zur Erhaltung des Glaubens für nothwendig, wenn man auch nicht auf sie trauen solle.

---

[1] „Dass die propositio, gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte wahre christliche propositio sei" 1559.

[2] Er ist mit Flacius über diese Frage in Streit gerathen und war der Meinung, für die justificatio haben die Werke keine Bedeutung, aber für die renovatio.

Dass überhaupt diese Frage auftauchen konnte, ist nur daraus erklärlich, dass man im Lutherthum vor allem gegen gesetzliche Werkheiligkeit protestirte. Man sieht zugleich an dieser Fragestellung, ob die guten Werke zur Seligkeit schädlich oder nothwendig seien, schon, dass man weit mehr auf die Seligkeit als auf die ethische Beschaffenheit sah, so dass die Werke nur als Mittel für die Seligkeit in Betracht kommen sollten, nicht an sich. Bei den Reformirten wäre schon eine solche Fragestellung unmöglich gewesen, da ja der Gerechtfertigte sich dazu erwählt weiss, Gottes Willen zu thun. Es ist im Grunde auf lutherischer Seite Melanchthon, der in dieser Hinsicht dem Ethischen in seiner Selbstständigkeit mehr gerecht wurde, insofern er die Bethätigung des Vorsehungsglaubens in der religiösen Hingebung an Gott mit dem sittlichen Leben verband, und bei aller Betonung der Wirksamkeit des heiligen Geistes doch darauf hinwies, dass die ethische Bethätigung sich nur durch die Vermittelung der natürlichen Ursachen vollziehen lasse, so dass nicht nur der Wille mitthätig, sondern auch das Erkennen der äusseren und der eigenen Natur im Interesse der Ethik nothwendig ist. Er kennt keinen Zwiespalt zwischen der natürlichen weltlichen und religiösen Sittlichkeit. Der historische Glaube an Christi Verdienst ist ihm Mittel bei Gott in Gnaden zu sein; ist das der Fall, so giebt Gott seinen Geist, der uns in den unserer Natur entsprechenden Zustand ethischen Wollens versetzt. Indem er den Dekalog mit dem Naturgesetz identificirt, sofern Ersterer nur das in dem Bewusstsein durch die Sünde verdunkelte Naturgesetz wieder zur Geltung gebracht haben soll, ist es für Melanchthon selbstverständlich, dass wir sittlich leben, gute Werke thun müssen, da das der unserer Natur entsprechende Zustand ist, den zu erreichen wir durch den die natürlichen Kräfte belebenden Geist Gottes in den Stand gesetzt werden. Freilich war Melanchthon nicht genug bedacht, die Versöhnung und den Glauben an sie zu dem sittlichen Handeln in directe Beziehung zu setzen. So trat bei seinen Schülern immer mehr die Rechtfertigung, die religiöse Seite für sich und zwar unter der negativen Form der Sündenvergebung hervor und die guten Werke gingen daneben her als Mittel der Seligkeit. Die Gegner blieben aber auch bei der einseitigen Vorstellung von der Rechtfertigung als Sündenvergebung und hielten dann die Werke für schädlich, weil sie fürchteten, dass man durch ihre Betonung die Sündenvergebung auch wieder von ihnen ab-

Diese sei nöthig zur Seligkeit, also auch die aus ihr hervorgehenden Werke. Vgl. Schmidt, Justus Menius 1867, II, 266f. Preger, Flacius I, 354f.

hängig machen würde. Im Ganzen blieb man im Lutherthum lieber bei der passiven Stellung des Menschen stehen und begnügte sich mit der Rechtfertigung, wobei die Werke höchstens als Mittel zur Bewahrung oder Sicherung des Heilsstandes, als Erkennungszeichen desselben in Betracht kamen.

Aufs Engste hängen mit dieser Frage auch die antinomistischen Streitigkeiten zusammen. Schon Agricola hatte das Gesetz auf das Rathhaus verwiesen, weil er auch die Busse aus dem Glauben an Christus ableiten wollte, im Gegensatz zu Melanchthon[1], der energisch auf die Nothwendigkeit des Gesetzes hingewiesen hatte, um Christi Versöhnung und die Busse zu begründen. Während Musculus das Gesetz und Amsdorf die guten Werke für die Gläubigen für überflüssig erklärt hatte, hielt Melanchthon das Gesetz theils zur Busse, zur Erkenntniss der Sünde für nothwendig, theils zur Erkenntniss des göttlichen Willens auch für die Gläubigen, weil es unserem durch die Sünde verdunkelten Verstande das in dem Naturgesetz Enthaltene klarer vor Augen stelle. Gesetz und Verheissung stellte er nicht wie altes und neues Testament einander gegenüber. Vielmehr ist auch im alten Testament promissio und im neuen Gesetz. Denn um Sündenvergebung zu erlangen, ist Busse nothwendig und für diese das Gesetz, und um als Wiedergeborener sittlich zu handeln, bedarf man wieder der Erkenntniss des Gesetzes. Freilich hat Melanchthon dabei sich nicht klar gemacht, dass das alttestamentliche Gesetz durch die neutestamentliche Norm überholt ist. Allein diese historische Einsicht lag jener Zeit[2] um so mehr fern, als ihr der ganze Kanon, altes und neues Testament gleichmässig Auctorität war. Auch hatte er das Interesse, da der Dekalog das Naturgesetz repräsentirte, an dieses anzuknüpfen und die Wiederherstellung des dem Menschen natürlichen Zustandes in der Forderung des Gesetzes zu betonen, was mit seiner principiellen Auffassung des Christenthums zusammenhing. Die Idee der geschichtlichen Entwickelungsstufen dagegen war ihm noch nicht deutlich aufgegangen.

Die Concordienformel suchte in all diesen Punkten eine Entscheidung zu treffen. Was zunächst die Voraussetzung betrifft, von der

---

[1] Sächsische Visitationsartikel C. R. XXVI, S. 28. 11. Luther schloss sich Melanchthon an, besonders in seinen sechs Disputationen wider die Gesetzesstürmer, Luthers Werke, Ausg. v. Walch, 20. Bd. S. 2030—2061.

[2] Nur einige Dissenters waren anderer Meinung, s. u. Die antinomistische Ansicht war auch nicht auf die Entwickelung gerichtet, sondern verlor eher noch jeden Anknüpfungspunkt für die Rechtfertigung.

sie ausging, so war für sie der Maassstab der Beurtheilung, die norma et judex[1] für die Lehre, die heilige Schrift. Damit war doch eine Verschiebung insofern eingetreten, als ursprünglich die Schrift auf den Erfahrungsinhalt hingewiesen hatte und mehr als Gnadenmittel betrachtet wurde, während sie jetzt als Richterin über die reine Lehre hingestellt wurde, wobei der Ausdruck judex noch einen juristischen Beigeschmack erhielt. Nun kam aber dazu, dass die Concordienformel die Forderung stellte, dass ihre Entscheidungen für alle Zeiten[2] gelten solle. Sie setzt dabei natürlich voraus, dass ihre Entscheidung schriftgemäss sei. Aber indem sie diese Voraussetzung aussprach, stellte sie doch ihre Interpretation für maassgebend hin. Das war dann trotz allen Protestes nicht viel anders, als wenn die Katholiken die Schrift durch die Kirche ausgelegt wissen wollten. Dazu kam aber ferner noch, dass die Concordienformel sich auf die Augustana invariata[3] bezog und nur eine genauere Interpretation derselben geben wollte, sodass für sie schon die Augustana die rechte Interpretation der Schrift eo ipso enthielt; damit war aber wiederum das Traditionsprincip ausgesprochen. Wir sehen also, es handelte sich für das Lutherthum der Concordienformel vor Allem um die Auctoritäten für die reine Lehre und das Verhältniss von Tradition und Schrift war zwar formell zu Gunsten der Schrift, thatsächlich zu Gunsten der die Schrift auslegenden Tradition bestimmt. Es ist nicht zu leugnen, dass sie damit für die Entwickelung der Orthodoxie den Grund legte, welche sich auch auf die Schrift stützte und zur Bestätigung ihrer Lehre dicta probantia aus der Schrift entnahm, die aber natürlich ihrer Auslegung unterworfen wurden. Das Glaubensprincip trat hier nicht mehr ebenbürtig neben der Schrift auf, geschweige dass es ihr übergeordnet worden wäre; sondern die innere Heilserfahrung, die das Testimonium spiritus sancti ursprünglich ausdrücken sollte, wurde hier zurückgestellt gegen das testimonium spiritus sancti in der Schrift, die man auctoritativ interpretirte. Damit war man aber bei einer Lehrkirche angekommen, und der Anfang, der von der gläubigen Persönlichkeit ausging, war verlassen, wie sich das auch darin zeigte, dass man immer mehr den Sinn für die Freiheit eines Christenmenschen verlor und nach der Weise der alten Concilien Unterwerfung

---

[1] Sol. decl. 632, 3, 635, 9. Epitome 570, 1, 572, 7.

[2] Sol. decl. 637, 16 ostendens, quaenam ecclesiarum nostrarum . . . fuerit esseque perpetuo debeat decisio atque sententia.

[3] Epit. 571, 4. Sol. decl. 634, 7.

unter die Entscheidung der Bekenntnisse in Bezug auf das, was reine Lehre sei, verlangte. Damit war man schliesslich wieder in dem alten Fahrwasser, die christliche Lehre durch die kirchlichen Auctoritäten zu fixiren und die Erkenntniss der Wahrheit mit der Anerkennung auctoritativer Bestimmungen zu vermischen.

Was die vorhin berührten inhaltlichen Differenzen betrifft, so hat die Concordienformel in Bezug auf die Erbsünde und den freien Willen einmal die Position abgelehnt, die der Gnade nur zuschreibt den freien Willen zu entbinden, als wäre seine Kraft, wenn auch gebunden, noch vorhanden, ebenso auch die Melanchthonische Facultas sese applicandi ad gratiam[1], nicht minder die Flacianische Position, dass die Erbsünde zur Substanz des Menschen gehöre[2]. Sie lässt diese Substanz nur per accidens verdorben sein, aber doch so sehr, dass der Mensch an sich, sich wie ein truncus und lapis der Gnade gegenüber verhalte, ja Abneigung gegen sie habe, in einer schlechten Zuständlichkeit sich befinde, die die Verdammniss bedinge, so dass doch nur Gott die Corruptio von der natura trennen kann[3]. Sie neigt sich mehr dem Flacius zu, wenn sie den Menschen mancipium Satanae nennt[4]. Er kann sich nicht der Gnade zuwenden, gegen die er Widerwillen hat. Nur einen Anknüpfungspunkt lässt sie übrig, der in der justitia civilis begründet sein soll, dass der Mensch die Fähigkeit habe, sich zu entschliessen, ob er das Wort äusserlich hören wolle oder nicht[5]. Thut er das, so wirkt die Gnade in ihm; im anderen Fall ist er verloren. Eine scintillula soll noch übrig sein, eine Capacitas passiva[6], an die die Gnade anknüpfen kann, die sich aber lediglich auf das Nichtwiderstandleisten und das äussere Hören des Wortes bezieht. Für den Widerstand sind wir verantwortlich[7], für die Umwandlung können wir Nichts; diese vollzieht die Gnade durch die Vermittelung des Wortes[8]. Uebrigens ist diese Umwandlung nur eine restitutio in integrum, da Adam die concreata sanctitas und justitia besass[9]. Die Umwandlung soll natürlich nicht magisch vor sich gehen.

---

1 658, 12. 662, 22. 677, 77.

2 Sol. decl. 644, 29. 652, 57. 678, 81.

3 653, 60. 656, 7. 658, 12. 660, 17. 661, 18—20.

4 656, 7.

5 663, 26 (662, 24) 671, 53. 54.

6 662, 23. 657, 1. 671, 54. Epit. 582, 18.

7 818, 78. 808, 40. 672, 58.

8 669, 48. 670, 50.

9 643, 27.

Die Gnade trahit, macht ex nolentibus volentes[1], und wenn der Mensch bekehrt ist, hat er zugleich eigenen Willen, dann kann er cooperari, so lange und so viel als er vom heiligen Geist getrieben wird[2]. — Dass diese Lehre in sich unvollkommen ist, leuchtet ein; denn einmal wird durch die Lehre von dem vollkommenen Urstand der Fall nahezu unbegreiflich; sodann soll der Fall des Einen eine ewige Verdammniss begründende Erbsünde herbeiführen. Endlich soll das Widerstehen der Gnade uns zugerechnet werden, das doch unserer corruptio durch die Erbsünde gemäss ist, während die Zuwendung zum Heil nur die Gnade macht; das äussere Hörenwollen des Wortes soll für den Menschen entscheidend sein, obgleich er in einem Zustand von Geburt an ist, in welchem ihm die Gnade zuwider ist. In all diesen Punkten machen sich weniger ethische, als metaphysische, physische und juristische Kategorien geltend, und der Rest der Freiheit besteht nur in dem Hörenwollen eines dem sündigen Menschen innerlich fremden, ja widerwärtigen Wortes, kann sich also nur als auctoritativer Gehorsam bethätigen.

Die Orthodoxie suchte dieser Unebenheit abzuhelfen, indem sie die mit der Erbsünde gesetzte Unfreiheit des Menschen zunächst mittels des Sacraments der Taufe durch eine vorläufige Wiedergeburt so weit heben liess, dass durch inevitabiles motus der Mensch in den Stand gesetzt wird, sich für oder wider die Gnade zu entscheiden. In diesem Sinne ist das liberum arbitrium liberatum. Hat er sich dann für das Evangelium entschieden, so folgt die Rechtfertigung und daran schliesst sich die Erneuerung und unio mit Gott, aus der gute Werke hervorgehen.

In dem Streit um die Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre, stellt sich die Concordienformel auf die Seite der juridisch bestimmten historischen Versöhnungstheorie mit der Bemerkung, dass der ganze Christus nach der menschlichen und göttlichen Seite durch sein Verdienst, d. h. seinen thuenden und leidenden Gehorsam für uns genug gethan habe[3]. Er hat ein überschüssiges Verdienst, weil er exlex war und deshalb nicht nöthig hatte, das Gesetz zu erfüllen. So kann uns sein Verdienst, seine obedientia zugerechnet werden[4]. Wenn wir an dieses Verdienst glauben, wird uns dieser Glaube als Gerechtigkeit zugerechnet[5]. Sind wir nun auf

[1] Sol. decl. 668, 44. 673, 60. 676, 71. 72. 679, 83. 680, 88. Epit. 582, 16. 17.

[2] 673, 63. 674, 65. 66.

[3] Epit. 584, 3. 587, 16. Sol. decl. 682, 4. 696, 56.

[4] 684, 14. 685, 15. 16.

[5] 684, 9. 689, 30. 31. 697, 58.

diese Weise der Sündenvergebung theilhaftig[1], dann wird uns der heilige Geist gegeben, durch dessen inhabitatio die renovatio stattfindet, aus der gute Werke hervorgehen[2]. Die guten Werke sind demnach sowenig wie die Reue[3] Mittel, die Rechtfertigung oder die Seligkeit zu verdienen, sondern die Werke gehen aus der alacritas des Geistes hervor, die mit der inhabitatio des Geistes verbunden ist[4]. Die Concordienformel verbindet also den historischen Glauben an das historische Verdienst Christi mit dem mystischen Glauben, jedoch so, dass sie die Erneuerung völlig von der Rechtfertigung, als Sündenvergebung trennt[5]. Ob freilich diese Scheidung sich durchführen lässt, ist schon deshalb fraglich, weil nach ihr auch der Glaube an das Verdienst Christi doch nur durch die Thätigkeit des Geistes zu Stande kommt[6], so dass doch auch in diesem Glauben schon eine positive Umänderung unseres Willens enthalten ist. Wenn dieser das Verdienst Christi aneignende Glaube da ist, muss doch schon eine Umwandlung vorhanden sein, wir sind damit doch auch schon selbst activ gerecht umgewandelt, die renovatio hat doch mindestens principiell stattgefunden. Man kann das negative und positive Element nicht so scholastisch scheiden. Es geschah, um die Rechtfertigung als Sündenvergebung von der Umänderung unabhängig zu stellen; dann müsste man sie aber auch von dem Glauben unabhängig stellen, was nicht gut möglich ist[7]. Aber auch die Auffassung der Form. conc. von

[1] 687, 25.

[2] 688, 27. 692, 40 f. 695, 54.

[3] 688, 27.

[4] 701, 12.

[5] 685, 18f. 688, 28. 692, 39. 695, 54.

[6] 673, 60. 667, 42. Wenn diese Thätigkeit des Geistes von der inhabitatio Christi oder des Geistes 695, 54 unterschieden werden soll, so erinnert das an die mittelalterliche Unterscheidung zwischen der gratia praeveniens und infusa.

[7] Die Concordienformel hat offenbar eine doppelte Tendenz. Einmal will sie die Sündenvergebung und Seligkeit auf Christi Verdienst gründen; die Rechtfertigung soll deshalb nicht mit den Werken vermischt werden, die doch immer unvollkommen sind; andererseits will sie doch den Glauben nicht ohne Werke lassen. Ja, Christus selbst, der im Gläubigen wohnt, der Glaube selbst, ist die mater et fons der guten Werke: fides . . . . immutat, regenerat, spiritum confert 701, 9—12. Unsere tota justitia soll extra nos sein 695, 55; aber wir sollen doch gute Werke thun, nur nicht in der Rechtfertigung und Seligkeit von ihnen abhängen, damit diese sicher seien. 704, 22. 705, 29. 707, 35. Sie sagt mit Bezug auf den Glauben, er rechtfertigt nicht und bringt nicht Seligkeit, sofern er Quelle der Werke ist, sondern sofern er Christi Verdienst aneignet. Sofern der Glaube dies aber angeeignet hat (und besitzt), ist er auch aus dankbarer Gesinnung Epit. 591, 18 Sol. decl. 701, 9 mater der guten Werke. Um nicht die Rechtfertigung von den Werken abhängig zu

der Versöhnung ist nicht ohne Bedenken. Sie soll darauf beruhen, dass Christi Werk uns zugerechnet werden kann, dies aber soll geschehen können, weil Christi Verdienst überschüssig ist[1], diese Ueberschüssigkeit aber wird damit begründet, dass er als Gott exlex war. Damit wird deutlich, dass Gott noch nicht voll ethisch, sondern willkürlich gedacht ist. In dieser Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre treten theils noch die juridischen Kategorien in den Vordergrund, theils ist Gott noch nicht ethisch vorgestellt. Diese Versöhnungslehre hat sich im Grundgedanken nicht weit von Anselm entfernt (S. o. S. 382, Anm. 2). Auch die Orthodoxie eignete sich im Ganzen diese Versöhnungslehre an.

In Bezug auf den Streit über die Nothwendigkeit der Werke und des Gesetzes entschied die Concordienformel, dass die Werke keine Seligkeit verdienen, überhaupt nicht zur Seligkeit nothwendig seien[2], dass sie aber zur Erhaltung des Glaubens nothwendig seien, dass der Grad der Seligkeit von ihnen abhängig sei, und dass der Heilsstand aus ihnen erkannt werden könne[3]. Sie gehen aber aus der alacritas des Geistes hervor, weil der Mensch sich bei Gott in Gnaden weiss und den Willen Gottes zu thun bereit ist[4]. Um nun aber zu wissen, was man zu thun hat, dazu ist das Gesetz auch für die Gläubigen nothwendig, (usus didacticus des Gesetzes[5]). Ferner soll aber auch die Drohung des Gesetzes mit Strafen soweit noch Bedeutung haben, als die uns noch anhaftende Sünde reicht[6], was freilich mit dem Motiv der alacritas

machen, trennt sie dieselbe auch von der renovatio ab und will sie nur auf das objective Werk Christi stützen. Das ist aber eine scholastische Abstraction. Bei Luther war Beides in der Gemeinschaft mit Christi Person unmittelbar eins, Rechtfertigung und Umwandlung; sobald aber die Rechtfertigung einseitig auf Christi historisches Werk bezogen ist, ist natürlich diese Einheit aufgehoben. Melanchthon steht der Form. conc. näher, sofern er auch die Rechtfertigung auf Christi historisches Verdienst stützt; er unterscheidet sich aber von ihr, weil ihm die Rechtfertigung nur Mittel ist, damit der Mensch das Naturgesetz wieder erfüllen kann. Er ist stärker ethisch gerichtet. S. o. S. 435 f., 454.

[2] Epit. 588, 2. 589, 7. Sol. decl. 704, 22. 705, 29. 707, 35.

[3] 708, 38. 706, 33.

[4] 589, 6. 7. 591, 18. 701, 12.

[5] 720, 12.

[6] Epit. 596, 4 f. Sol. decl. 720, 9. 722, 18 f. Das sittliche Motiv kann übrigens schwerlich einheitlich bleiben, wenn man auch hier das quatenus einschiebt. Wenn der Christ nicht sine lege, nicht sub lege aber in lege, sine coactione legis ist, den alten Adam aber doch wieder mit Strafen coercet, so wird der alte Adam vom Ich abgetrennt vorgestellt, als eine Grösse für sich. Allein das Motiv der Furcht trifft dann doch den ganzen Menschen, auch das neue Ich, weil es zu schwach ist gegen den alten Adam.

nicht ganz stimmt. Dass das Gesetz übrigens auch für die Busse nothwendig ist, wird hervorgehoben, wobei aber mit Recht hinzugefügt wird, dass dazu nicht das alttestamentliche Gesetz für sich, sondern nur das durch Christus ausgelegte Gesetz[1] genüge. Neben dem usus elenchticus und didacticus wird als Dritter noch der usus politicus des Gesetzes anerkannt. — Auch in diesen Fragen ist es der Eintrachtsformel nicht gelungen, eine völlig befriedigende Antwort zu geben. Denn einmal sind die guten Werke weniger in ihrem eigenen ethischen Werth, als in ihrer Beziehung zum Glauben und zur Seligkeit betrachtet. Sie sollen über den Glaubensstand vergewissern und zum Grade der Seligkeit beitragen, was übrigens auch für die Heilsgewissheit nicht ohne Bedenken ist; sodann ist die Selbstständigkeit der Person gering, da sie einem ihr äusserlichen Gesetz folgen soll; die Pflicht eigener sittlicher Erkenntniss wird nicht hervorgehoben. Das ist eine starke Heteronomie, zumal selbst die Furcht vor Strafe nicht als Motiv verschmäht wird. Aber wie kann es anders sein, wenn das Gesetz nicht in sich werthvoll ist, sondern nur positives Gebot, Christus als Gott exlex ist?

Mit diesen Entscheidungen hat die Concordienformel im Grossen und Ganzen die lutherisch-orthodoxe Ansicht in den centralen Dogmen begründet, die sich um die Rechtfertigung drehen. Nur trat die in der Concordienformel noch betonte mystische Seite in der Orthodoxie noch weiter zurück. Der centrale Einheitspunkt der Glaubenserfahrung wurde in den Process des ordo salutis aufgelöst, wodurch auch die Glaubensgewissheit erschüttert wurde, weil der Glaube mehr Sache der Intelligenz wurde, Glaube an eine Reihe von Lehren, Glaube an die Schrift und ihren Inhalt, ja zum Theil Glaube an die Bekenntnisse, die sogar von Einigen für inspirirt erklärt wurden, der mystische Erfahrungsglaube dagegen zurücktrat.

Es waren noch drei andere Streitigkeiten, die die Eintrachtsformel im Gegensatz zu den Reformirten zu lösen suchte, die die Prädestinationslehre, Christologie und Abendmahlslehre betrafen. In der Prädestinationslehre hatte sie, wie schon aus der Freiheitslehre hervorgeht, gegenüber den Reformirten das Interesse, den Universalismus der Gnade in der Berufung aufrecht zu erhalten[2] und doch zugleich um den antipelagianischen Zug zu wahren, die Allwirksamkeit der Gnade bei der Bekehrung zu behaupten[3]. So hatte sie die Verwerfung der Ungläubigen auf den Wider-

---

[1] 711, 10. 714, 18 Epit. 593, 8.
[2] 804, 28. 805, 29.
[3] 814, 60.

stand derselben zurückgeführt. Gottes Vorherwissen von dem Bösen soll nicht die causa mali sein[1]; des Menschen Schuld ist es, wenn er nicht erwählt wird, weil er der Gnade widersteht[2]. Aber andererseits hat doch, wenn er nicht glaubt, Gott beschlossen, den Menschen zu verhärten[3]. Vollends aber ist nicht in uns der Grund der electio[4]. Wenn wir uns bekehren, geschieht es nur durch göttliche Thätigkeit und Gott weiss nicht nur, sondern erwählt sonach die Gläubigen. Kurz, die Tendenz, den Universalismus zu wahren, wird dadurch festgehalten, dass dem Menschen die Möglichkeit des Widerstandes gegen die Gnade zugeschrieben wird, so dass Gott zwar Alle retten will, aber doch den Nichtglaubenden verhärtet und verwirft. Allein da Keiner ohne die Gnade zum Heil kommt[5] und Alle ursprünglich der Gnade als Sünder widerstreben, so ist nicht zu sehen, wie die electio hier nicht doch zur vollen Prädestination werden soll. Der Universalismus ist also schwer einzusehen, wenn man nicht etwa alles Gewicht auf den äusserlichen Entschluss der Freiheit das Wort zu hören legen und denen, die es nicht hören, die Schuld zuschreiben will, Gottes universale Gnade an sich zu verhindern. Die Realisirung der Prädestination wird an die Gnadenmittel gebunden und es wird darauf gedrungen, dass man sich auf sie verlassen könne, weil sie den wahren Willen Gottes zum Ausdruck bringen[6]. Allein wenn auch solche zu Grunde gehen, die die Gnadenmittel empfangen, so sind sie keine volle Bürgschaft für Gottes Gnadenwillen, zumal ja das Widerstreben gegen die Gnade zunächst bei Allen stattfindet und nur von Gott beseitigt wird. Wie ferner die Heilsgewissheit sich behaupten könne, wenn das Heil davon abhängt, dass man dauernd der Gnade nicht Widerstand leistet, ist nicht zu sehen, falls nicht eine dauernde Aktion Gottes angenommen wird, die den Widerstand hindert; in diesem Falle ist dann aber wieder die Schuld der Widerstehenden gering, weil Gott sie nicht an dem Widerstand hindert, sondern nur die Erwählten. Die Orthodoxie, welche das liberum arbitrium liberatum zur Wahlfreiheit herstellte, konnte den Universalismus eher festhalten, indem sie sagte, dass Gott nach der praevisa fides erwähle. Nur war dann die Frage,

[1] 799, 7.

[2] 818, 78.

[3] 808, 40. 41. 42. 813, 58. 59. 820, 83. Es wird sogar gesagt, Gott strafe Sünde mit Sünde.

[4] 799, 8. 821, 88. Es sei nicht aliquid in nobis causa electionis.

[5] 810, 44.

[6] 818, 76. 816, 71.

ob Allen die Gelegenheit zur Annahme des Heils gegeben sei, und wenn nicht, wie die doch mit Recht verworfen werden können, welche die motus inevitabiles durch die Gnadenmittel nicht erfahren, durch die die Wahlfreiheit hergestellt wird. Die Einen sagten, Gott habe ihnen die Gnadenmittel nicht zukommen lassen, weil er doch gewusst habe, dass sie nicht glauben würden. Allein wenn das auf ganze Völker ausgedehnt wurde, so war das bedenklich. Daher Petersen auf die Apokatastasis kam. Einige wollten wenigstens den Nichtgetauften die Höllenstrafen erlassen. Man sieht, auch in diesem Punkte waren die Concordienformel und die Orthodoxie noch nicht im Stande, diese Schwierigkeit endgültig zu lösen.

Der zweite Streit betraf die Christologie. Hier hatte man nicht nur trotz des Festhaltens am Chalcedonense auf Seiten der Lutheraner eine mehr monophysitische, auf Seiten der Reformirten eine mehr nestorianische Christologie[1]; es waren auch unter den Lutheranern selbst Differenzen, welche auf die Frage zurückgingen, ob die menschliche Natur capax divinae naturae sei oder nicht. Im Interesse der Gegenwart von Christi Leib im Abendmahl hatte Luther schon die Ubiquität des Leibes Christi behauptet[2], wobei freilich die Menschheit in die Gottheit aufgegangen schien. Brenz[3] nahm dann sofort durch die Einigung eine Erhöhung der Menschheit an, so dass er Christus schon im Mutterleib Allwissenheit zuschrieb, am Kreuz war er zugleich in Athen. Das Leiden sollte durch einen Act des Verzichtes der menschlichen Natur zu Stande kommen.

[1] Luther hatte vor dem Abendmahlsstreit in der Christologie gegenüber den mittelalterlichen Theorieen besonders auch Christi Menschheit und deren Entwickelung hervorgehoben (E. A. Bd. 7, S. 185, Bd. 47, S. 362. Walch V, 327f.). Bei dem Abendmahlsstreit lag ihm hauptsächlich daran, dass Christi Menschheit in die Gottheit aufgenommen sei, und hier hat er die Menschheit nicht nur als erhöhte, sondern von Anfang an Theil nehmen lassen an den göttlichen Prädicaten, so dass sie im Grunde vergottet ist. Zwingli dagegen geht von dem Unterschied des Menschlichen und Göttlichen aus und bleibt auch für die Erhöhung bei diesem Unterschied stehen, so dass der Menschheit keine göttlichen Prädicate zukommen können, sie nur gewissermaassen das Vehikel des Göttlichen ist und die Erlösung doch mehr auf das Göttliche in Christus zurückgeführt wird. Bd. III, S. 452. 180. II, 2, S. 7f. S. o. S. 416. 421. Die Menschheit ist pignus, Pfand der Gnade.

[2] Vgl. sein grosses Bekenntniss vom Abendmahl von 1528. E. A. Bd. 30, S. 151 f.

[3] De personali unione duarum naturarum in Christo 1561. De majestate dom. Jesu Christi et de vera praesentia 1562. Vgl. auch Jacob Andreae, Hundert und sieben Schlussreden von der Majestät d. Menschen Christi 1564. Pia brevis et perspicua expositio controversiae de duabus in Christo naturis 1565. Assertio doctrinae de personali unione 1565.

Chemnitz[1] dagegen behauptete, die menschliche Natur sei von Hause aus nicht capax divinae naturae. Die Vereinigung habe jedesmal soweit stattgefunden, als es die jedesmalige Entwickelungsstufe der Menschheit gestattete. Der λόγος habe sich dann theilweise ruhend verhalten. Auch im Stande der Erhöhung habe die Menschheit nicht die göttlichen Prädicate vollkommen erhalten. — Nur durch eine unio hyperphysica und paraphysica habe die menschliche Natur gottähnliche Eigenschaften wie die multipraesentia erhalten. Die Concordienformel spricht sich als Compromiss beider Richtungen darüber schwankend aus, ob die menschliche Natur capax divinae naturae sei. Sie hat Stellen, in denen von einer unio hyper- und paraphysica[2] die Rede ist. Aber auf der anderen Seite soll doch die menschliche Natur an der göttlichen Theil haben in der Communicatio idiomatum[3]. Wegen der Einheit der Person können die Prädicate der Einen Natur von dem ganzen Christus ausgesagt werden (genus idiomaticum)[4]; auch ist das officium Christi wegen der Einheit der Person auf beide Naturen zu beziehen (genus apotelesmaticum)[5]; endlich ist eine Uebertragung der Idiome der göttlichen Natur auf die menschliche anzunehmen (genus majestaticum)[6]. In Bezug auf den Gegensatz in der Frage, wann die unio vollkommen stattgefunden habe, ob schon in der Erniedrigung oder erst in der Erhöhung, wird theils behauptet, erst durch die Erhöhung sei die communicatio idiomatum vollkommen hervorgetreten[7], theils doch Christus ein verborgener Besitz göttlicher Eigenschaften von Anfang an zugeschrieben, ohne dass er davon vollen Gebrauch gemacht habe[8]. Hieran schloss sich der Streit zwischen den

[1] De duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione etc. 1570.

[2] 774, 51. 781, 71. 782, 76. 784, 81. 786, 90.

[3] 764, 12 f. Die menschliche Natur sollte capax divinae sein Epit. 611, 34.

[4] 769, 31. 770, 36.

[5] Auch das Leiden kann von dem Filius Dei ausgesagt werden 766, 20. 21. 771, 42. 773, 45.

[6] 766, 23. 767, 26. 768, 28 f. Dagegen wird jede Kenose der göttlichen Natur abgelehnt 612, 39. 773, 49. Das Interesse am Genus majestaticum zeigt sich besonders bei dem Abendmahl 782, 76 f. und ist der Hauptpunkt im Streit mit den Reformirten.

[7] Er ist erst in der exaltatio zur vollen possessio und usurpatio evectus 767, 26. 774, 51. Deposito servili statu et humiliatione jam glorificata et ad dexteram majestatis et divinae virtutis exaltata. Die majestas war occultata et quasi dissimulata in statu humiliationis 779, 65. Es wird sogar gesagt: re vera aetate, sapientia et gratia apud Deum et homines profecit. Epit. 608, 16.

[8] 767, 26. 785, 85. 608, 15. 16. Auch darin ist die Concordienformel nicht klar, dass der Leib bald eo ipso allgegenwärtig ist, bald nur überall sein kann nach dem Willen Christi 783, 77. Dagegen 784, 81. 82.

Giessener Kenotikern und den Tübinger Kryptikern, von denen die ersteren behaupteten, dass Christus sich des Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften im Stande der Erniedrigung nach der menschlichen Seite enthalten habe (Menzer, Feuerborn), während die Kryptiker (Thumm, Lucas Osiander) von einem geheimen Gebrauch dieser Eigenschaften redeten. Hoë von Hoenegg nahm zwischen beiden mit seiner decisio eine vermittelnde Stellung unter dem Uebergewicht zu Gunsten der Kenotiker ein. Die Orthodoxie blieb im Wesentlichen hierbei stehen[1], und bemühte sich, theilweise den Schein einer Vermischung der Naturen zu vermeiden; die Menschheit sollte die göttlichen Eigenschaften nur haben, insofern die Gottheit durch die Menschheit hindurch per συνδόασιν von ihnen Gebrauch machte; auch wurde der Stand der Erniedrigung von dem der Erhöhung unterschieden, wobei natürlich nicht der λόγος, sondern die Menschheit sich erniedrigte. Die Richtung im Ganzen ist die der Concordienformel, und es kommt dabei wesentlich von Gottes Seite auf metaphysische Prädicate an. Man arbeitet auch hier mehr mit metaphysischen Prädicaten, was sich bis in die Versöhnungstheorie fortsetzt, wo der Werth eines Bluttropfens wegen der unio mit der Gottheit als unendlich[2] bezeichnet wird. Zur Umgestaltung der Christologie hätte eine andere, als eine mit metaphysischen Kategorien überwiegend sich beschäftigende Gotteslehre und eine mehr psychologisch-ethische Anthropologie gehört. Die Concordienformel thut gut daran, wenn sie am Schluss sich mit dem mysterium deckt[3].

Die Abendmahlslehre entspricht dieser Christologie, wie ja die christologischen Streitigkeiten von den Abendmahlsstreitigkeiten ausgingen. Der Genuss des Leibes und Blutes auch seitens der Ungläubigen[4] wird von der Concordienformel behauptet, und auf die reale Ver-

[1] Nach Hollaz z. B. ist die menschliche Natur im Besitz der majestas seit der unio, den Gebrauch macht sie erst voll im Stand der Erhöhung. Vgl. Quenstedt P. III, S. 332 f.

[2] Quenstedt P. III, S. 327 f.

[3] 787, 96.

[4] Die Vermittelungsversuche, welche von dem Syngramma Suevicum, im Marburger Gespräch Art. 15, und der Wittenberger Concordie von 1536 gemacht wurden, hatten keinen dauernden Erfolg. Auch Calvins Lehre, die Luthers Beifall gefunden hatte, fand bei den Lutheranern keinen Anklang, insbesondere nicht der Consensus Tigurinus von 1549, gegen den Westphal auftrat. Die F. Conc. forderte den Genuss des Leibes und Blutes nicht bloss per fidem, sondern ore, non tamen Capernaitice, sed supernaturali et caelesti modo. 600, 15. 604, 42. (Wieder wie bei der Christologie, Rückgang in das Mysterium!) 600, 16.

bindung der Elemente mit Leib und Blut, deren Träger sie sind, hingewiesen[1], worin auch wieder eine hyperphysische Physik enthalten war[2].

γ. Die lutherische Orthodoxie.

Durch die Entscheidungen der Concordienformel war die Grundlage für die Orthodoxie[3] gelegt. Da, wo sie angenommen wurde, war ein gemeinsamer lutherischer Lehrtypus festgelegt und die Kirche war zur Lehrkirche geworden. An Stelle der Gemeinschaft der Gläubigen trat eine von den Theologen geleitete Gemeinschaft der orthodoxen Lehre. Dabei trat die erziehliche Thätigkeit hinter die Lehre zurück. Die lutherische Orthodoxie konnte sich schliesslich kaum einer wesentlich anderen Methode bedienen, als die Scholastik des Mittelalters; denn ihre Aufgabe war am Ende nur die Explication der nicht einmal nur in den Grundzügen, sondern bis ins Feine schon feststehenden Lehre. Dabei war sie aber enger als die mittelalterliche Scholastik, welche den Versuch der Begründung einer umfassenden Weltanschauung gemacht hatte. Das hing freilich auch damit zusammen, dass sie die Entwicklung der weltlichen Wissenschaften zur Seite hatte, durch die sie eingeschränkt wurde, ferner damit, dass sie als lutherische die Lehre einer verhältnissmässig kleinen Gemeinschaft darstellte und schon desshalb einen engeren Gesichtskreis hatte, da sie doch durchaus confessionell sein wollte, endlich damit, dass ihr eine neue Methode fehlte, um den Inhalt des protestantischen Bewusstseins adäquat darzustellen, und sich auf logische Analyse des im Wesentlichen schon Feststehenden beschränkte. Kurz, die Lage war eine andere als im Mittelalter. Es entwickelte sich eine selbstständige Wissenschaft, welche auf die Dauer die Vorherrschaft der Theologie nicht litt, wie sie die Scholastik beanspruchte, ganz abgesehen davon, dass diese nicht einmal alle religiösen Interessen der Zeit in ihr System aufzunehmen verstand. Wenn ein Gelehrter seit der Reformation eine weltumfassende Bildung haben wollte, so musste er

[1] 602, 26. 603, 30. 31.

[2] In welchem Sinne die fides hier genommen wird, die man allein zur dignitas fordert (601, 20. 603, 38) kann man aus 604, 42 ersehen, wo sie als das captivare intellectum in obedientiam Christi gegenüber dem Mysterium erscheint, das man zuerst selbst dogmatisch erzeugte. Das stimmt vollkommen mit ähnlichen Vorgängen in der altgriechischen Lehrbildung, wo man ebenfalls die dogmatischen Begriffe zuerst ausspann und schliesslich sie als Mysterium verehrte. S. o. S. 156. 213. 224.

[3] Vgl. Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. 3 Bde. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. Frank, Geschichte der protest. Theologie. Tholuck, Geist der luth. Theologen Wittenbergs im 17. Jahrh. und das kirchliche Leben d. 17. Jahrh.

eben wie Melanchthon oder Calixt auch in den weltlichen Disciplinen zu Hause sein und mit ihnen seine Theologie zu verbinden suchen. Das war aber in der lutherischen Scholastik höchstens bei Musaeus der Fall; ihr Gesichtskreis war also thatsächlich der des kirchlichen Lehrsystems, das aber nun sowenig mehr die ganze Wissenschaft beherrschte, als die entsprechende Kirche die christliche Menschheit oder auch nur die protestantische Menschheit, da sie eben nur das religiöse Leben der eigenen Confession pflegte. Das Missverhältniss zwischen dem Anspruch der Orthodoxie auf die Beherrschung des Glaubens und dem engen Gesichtskreis, den sie hatte, zeigte sich denn auch schon in Schwierigkeiten ihrer Methode.

Einmal sollte die gesammte theologische Erkenntniss auf die Schrift gestellt werden[1]; diese Ansicht wurde im Gegensatz zum Katholicismus behauptet, der sich zugleich auf die Tradition berief und die Schrift durch die Kirche interpretirt wissen wollte. Dass man sich auf die Schrift berief, schien der altprotestantischen Tradition zu entsprechen, und doch stand die Sache nicht mehr wie Anfangs. Denn das Princip des Glaubens und der Glaubensgewissheit war zu Gunsten der Auctorität verschoben, weil man Glauben an die reine Lehre und natürlich für diese eine Auctorität haben wollte. Wenn man sich nun dem Katholicismus gegenüber nicht mehr auf den Glauben berief, sondern seiner Kirchenauctorität eine andere Auctorität entgegenstellen wollte, so blieb gar nichts übrig, als den Katholicismus nachzuahmen, d. h. so wie er die Kirche schliesslich auf sich selbst stellte, die Schrift als Auctorität gänzlich auf sich selbst zu stellen.[2] Desshalb wurde ihr nun das testimonium spiritus sancti zugeschrieben, das ursprünglich das Subject erfahren sollte. Es wurde der Schrift eine Reihe Prädicate beigelegt die sie auf sich selbst stellen sollten, die sufficienta, die perspicuitas,

---

[1] Sie soll das unicum principium cognoscendi sein und wird desshalb an die Spitze gestellt. So z. B. von Joh. Gerhard ed. Preuss 1863 T. I, S. 13. Cum scriptura sit unicum et proprium theologiae principium, ideo ab eo merito initium facimus.

[2] Quidquid scriptura docet, infallibiliter certum est. Omnia et singula verba a Spiritu Sancto . . . inspirata et in calamum dictata sunt. Hollaz. Examen theol. ed. 1733, S. 102. Die materia specialis u. primaria sind die dogmata fidei et praecepta morum. S. 98. Vgl. Quenstedt I, S. 55, der die Schriftsteller Calami nennt. Die Schrift ist infallibel S. 77. Sie bezeugt sich vollkommen selbst S. 94. Der Glaube, dass die Schrift göttlich sei, die fides divina non nititur testimonio ecclesiae, sed internis κριτηρίοις et imprimis interno Spir. Scti. testimonio S. 97. Die vis intrinseca et efficacia Verbi ist die ultima ratio, wesshalb wir ihr glauben. Spiritus in Scriptura et per Scripturam loquentis testificatio.

die facultas semet ipsam interpretandi, die efficacia; sie ist allein Richter in Glaubenssachen[1]. Es wurde eine Inspirationslehre ausgebildet, welche die Wahrheit des Schriftinhalts garantiren sollte; die Schriftsteller sollten Nichts von dem Ihrigen hinzugethan haben; sie sollten Calami des heiligen Geistes gewesen sein. Dadurch sollte die Göttlichkeit der Schrift garantirt werden. Die heilige Schrift sollte auch extra usum den heiligen Geist haben; ja es wird fraglich, ob man sie für eine Creatur halten dürfe, ob sie nicht selbst göttlich sei[2]. Hiermit hatte man gemeint, die Schrift ganz auf sich selbst als rein göttliches Product stellen zu können. In Wahrheit hatte man den Katholicismus nachgeahmt. Wenn Jener von den Sacramenten sagte, dass sie mechanisch ohne Vermittlung des Subjects wirken sollten ex opere operato, so sagte man von der Schrift, dass sie gewissermassen mechanisch hervorgebracht sei, mit Unterdrückung aller menschlichen Selbstthätigkeit. Sie war das rein objective Depositum des göttlichen Geistes. Zu der erziehlich richterlichen Function des Priesters stand die Schrift als Richterin über die reine Lehre in Analogie und im Gegensatz zu der richterlichen Entscheidung der Kirche im römischen System. Dabei beachtete man freilich gar nicht, dass die Schrift als diese Sammlung doch am Ende das Product der Kirche war, und wurde sich auch darüber nicht klar, dass man die Schrift schliesslich auch nach der Tradition auslegte[3]. Man muthete ihr zu, Norm für die reine Lehre zu sein und suchte dicta probantia in ihr für die einzelnen Lehren. Daneben sollte sie als Gnadenmittel den Geist in sich tragen und auf den Lesenden wirken.

---

[1] Sie wird hierin der Kirchenauctorität entgegengestellt. Quenstedt I, S. 158 f. Hollaz, Proleg. III, qu. 34. 44. Vgl. qu. 51. 33.

[2] Calov behauptet gegen Rathmann, der geleugnet hatte, dass die Schrift selbst wirksam sei, dass der heilige Geist neben ihr wirke: per mysticam Spiritus cum verbo unionem sei das Schriftwort efficax. Ja das Verbum ist nicht zu den Creaturen zu rechnen formaliter consideratum, quum sit conceptus Dei. Das Verbum ist aliquid Dei. Auch extra usum hat es seine vis salutifera. Es ist originaliter in Gott, repraesentative in der Schrift. I, 716 f. Hollaz Ex. theol. Proleg. III. Qu. 17. 18. 31 f. S. 102 f. 136 f. P. III, S. 454 f. Formaliter considerata male creaturis accensetur (scriptura) S. 457. Man wird an die Ewigkeit des Veda, die Unerschaffenheit des Koran erinnert.

[3] Man wollte natürlich, dass die Schrift sich selbst auslege. Aber thatsächlich legte man sie nach den Bekenntnissen aus. Zwar nahm man an, dass nur aus den klaren Stellen der Schrift die analogia fidei entnommen werde, nach der die dunkleren erklärt werden, dass also die Schrift sich selbst interpretire. Allein diese Fiction war nicht haltbar. Gerhard sagte auch loci theol. ed. Preuss S. 238, Articuli fidei, quorum cognitio ad salutem necessaria est, verbis claris . . . in Scriptura traduntur, quorum

Dass man nun aber trotzdem noch ein ministerium verbi divini und zwar immer mehr als Gnadenmittelamt brauchte, zeigt ebenfalls, dass die Schrift doch thatsächlich der Interpretation bedurfte. Wenn man aber so die gesammte Erkenntniss auf die Schrift aufbauen wollte und dadurch thatsächlich die ganze weitere Entwicklung der christlichen Lehre seit Sammlung der Schrift desavouirte und behauptete, dass erst der Protestantismus die Schriftwahrheit wieder gefunden habe, so hatte man, um die Missbräuche zu beseitigen, den Blick von dem gesammten Entwicklungsprocess der Christenheit auf den Anfang desselben eingeengt[1].

Eine Verlegenheit ergab sich ferner für die Orthodoxie, wenn es sich um die Frage handelte, wie denn das Wissen der reinen Lehre, zu dem Wissen der Vernunft sich stelle. Die Consequenz des Standpunktes hätte verlangt, dass man die Theologie gänzlich von dem weltlichen Erkennen absonderte, weil man die Auctorität der Schrift allein gelten lassen wollte. Daniel Hoffmann hat auch jede Einmischung der Vernunft in die Theologie beseitigen wollen. Allein dann hätte am Ende auch der Anküpfungspunkt für das Verständniss der Schriftoffenbarung gefehlt. Wollte man nicht die Theologie von allem anderen Erkennen dualistisch isoliren, so musste man doch wenigstens anerkennen, dass die Kunst Begriffe zu bilden und zusammenzufügen von der Philosophie komme; so gestand man denn einen formalen Gebrauch der Vernunft zu. Schliesslich aber liess sich die Form von dem Inhalt nicht trennen, und man gab trotz der Verfinsterung der Vernunft durch die Erbsünde zu, dass die Vernunft auch Gottes Existenz und Eigenschaften aus sich erkennen könne, hingegen nicht die Trinität und nicht die reconciliatio; man unterschied überhaupt articuli puri et mixti. Die Ersteren kommen nur aus der Offenbarung; die Letzteren können zwar auch von der Vernunft erkannt werden, aber wegen der Verfinsterung der Vernunft bedürfen doch auch sie der Offenbarung d. h. der Schrift zur völligen Klärung[2].

---

summa in symbolo apostolico breviter repetitur. Contra hanc fidei regulam nihil quicquam in Scripturae interpretatione proferendum. Das geht bei ihm aber zusammen mit der Idee, die Schrift sei das unicum fundamentum. Calov geht freilich, wohl in derselben Voraussetzung ihrer Einheit mit der Schrift, dazu über, den symbolischen Büchern inspiratio mediata zuzuschreiben, ebenso Hollaz Proleg. II, Qu. 27, S. 68.

[1] Das empfand z. B. Calixt, wenn er den consensus quinquesaecularis betonte, ebenso Lessing, wenn er das apostolische Symbol gegen die Schrift ausspielt.

[2] Calov z. B. sagt: Zur natürlichen Erkenntniss gehören Gottes Sein, die Schöpfung, die Regierung. Bd. 2, S. 26. Sie ist wahr, obgleich ex accidenti falsi-

Wenn man im Mittelalter die übernatürliche Offenbarung zur Ergänzung der natürlichen Gotteserkenntniss für nöthig hielt und für die menschliche Natur eine übernatürliche Gabe forderte, so kam man hier zu demselben Resultat in Folge der Lehre von der Erbsünde und der Verfinsterung der Vernunft. Ja man ging weiter, insofern man der Vernunft in keinem Artikel klare Erkenntniss zuschrieb und alle Erkenntniss grundsätzlich auf das unicum principium der Schrift zurückführen wollte[1]. Man hatte also im Grund eine supernaturale Basis, die man logisch verarbeitete, da die Logik für massgebend anerkannt wurde. Dass dieser Standpunkt nicht haltbar war, leuchtet ein. Er ruht darauf, dass man die Schwäche der Vernunft behauptete und doch an sie in den articuli mixti anknüpfte, und in der Verarbeitung des dogmatischen Stoffs der Logik traute. Wenn nun aber die Offenbarung der Schrift im Wesentlichen nur die Offenbarung von Erkenntnissen war, so mussten diese doch verstanden werden, das um so mehr, als die Vernunft sie logisch verarbeitete. Je einseitiger intellectualistisch die Orthodoxie wurde bis zu einer theologia irregenitorum, und je mehr die philosophische Vernunft erstarkte, desto unvereinbarer musste dieser formale Supernaturalismus der Bibellehre und der nur formale Gebrauch der Vernunft zu ihrem Verständniss werden.

Was nun aber die Gestaltung der orthodoxen Lehre zu einem Ganzen anging, so fehlte es für die Darstellung an einem leitenden Princip, wie es das einheitliche Glaubenscentrum als Heilserfahrung geboten hätte, da man den Glauben als einen Glauben an eine Reihe von orthodoxen Lehren ansah. Zwar hatte man ein Gefühl davon, dass nicht alle Artikel gleich wichtig seien; Nicolaus Hunnius redete von Articuli fundamentales und non fundamentales[2]; aber er hatte kein Princip, nach dem er messen konnte, da schliesslich die nur formale Aucto-

tate permixta. S. 35. Sie ist nothwendig, es giebt keine prorsus athei 38, und ist pädagogisch, dient auch zur explicatio u. illustratio der Schrift S. 41, selbst dessen, quae sola fide constant. Besonders aber wird der logische Gebrauch der Vernunft hervorgehoben S. 43 f. Im Ganzen principia rationis ancillantur Theologiae S. 46. Ja, er redet quoad supernaturalia fidei mysteria von einer nullitas der vernünftigen Erkenntniss S. 47, wie denn überhaupt auch die zugestandene natürliche Erkenntniss imperfecta ist, vitiis obnoxia S. 47 f., cfr. auch Gerhard ed. Preuss I, S. 4, S. 266 f. Hollaz Ex. theol. Proleg. II, qu. 17 III, qu. 4.

[1] Vgl. Quenstedt, Systema I, S. 32 f. Divina Revelatio est primum et ultimum Theologiae principium. S. 36. In mixtis principia Philosophica non decisionis et demonstrationis, sed tantum illustrationis et secundariae probationis causa, ubi e Scriptura res definita est, adhiberi posse concedimus S. 39 (VI).

[2] Vgl. übrigens auch Hollaz exam. theol. Proleg. II, qu. 18—24.

rität der Schrift das einzig Principielle war; man dehnte im polemischen Interesse auch den Kreis der Fundamentalartikel immer weiter aus. So kam es schliesslich nur noch darauf hinaus, dass man eine systematische Ordnung versuchte, die aber auch nicht einen einheitlichen Gedanken des Ganzen vergegenwärtigt, sondern gewissermassen nur die Hauptartikel der bekenntnissmässigen Schriftlehre nach der Erörterung über das Wesen der Theologie und der Lehre von der Schrift, von der Gotteslehre bis zu der Eschatologie aneinanderreiht[1]. Man sieht aus diesen Systemen freilich, dass den breitesten Raum doch die Lehren, die das Gebiet der Rechtfertigung betreffen, einnehmen, während die Ethik eine untergeordnete Rolle spielt. Eine Modification, die mehr dem ganzen System einen einheitlichen Gedanken zu Grunde legte, versuchte erst Calixt in seiner analytischen Methode. Er ging aus von dem Interesse der Seligkeit und behandelt demgemäss zunächst die Aufgabe der Theologie[2]. Im ersten Haupttheile behandelt er das Subject des Heils, im zweiten die Gemeinschaft. Er stellt Pars I den Zweck der Seligkeit voran, in der Eschatologie, S. 63 f., redet dann über Gott und über den Menschen als das Subject dieses Zieles, den Stand der Unschuld und Sünde, dann über die Principien, von denen das Ziel abhängt und den Mitteln dieses Ziels (Gottes Rathschluss, Christus und sein Werk und die Mittel zu dem Ziel, Glaube, Rechtfertigung und Sacrament), sodann über das ministerium verbi, welches die Gnadenmittel dem Menschen nahe bringt, daher er unter dieser Rubrik die Bekehrung, Absolution, Friede des Gewissens, gute Werke behandelt. In dem zweiten speciellen Theil beschäftigt er sich sodann eingehend mit der Kirche. Ausserdem hat er die Ethik selbstständig behandelt. Der Vorzug dieser Methode ist, dass das Heilsinteresse des Subjects im Mittelpunkt steht, das Ziel der Gottesgemeinschaft, danach Gott, Mensch, die Mittel zur Vereinigung beider, zur Sprache kommen und dann im speciellen Theil

[1] Man redete zwar von einer synthetischen Methode, die von der Ursache zur Wirkung fortschreite. Doch wurde das kaum durchgeführt. Huter (Compendium locorum theol., 1610) und sein Schüler Gerhard behandelten die einzelnen loci nach einander: Begriff der Theologie, Schrift, Natur Gottes, Trinität, Person und Werk Christi, Schöpfung, Engel, Vorsehung, Erwählung, Verwerfung, Bild Gottes im Urstand, Sünde, freier Wille, Gesetz, Evangelium, Busse, Rechtfertigung, gute Werke, Sacramente, Kirche, ministerium, Staat, Ehe, Eschatologie.

[2] Epitome Theologiae, 1619, theologia est habitus intellectus practicus, qui e revelatione divina sacris literis comprehensa docet et ostendit, quomodo ad aeternam vitam perveniendum sit. S. 62.

erst die Kirche. S. 9. Er hat in der analytischen Methode an Bayer[1], König[2], Buddeus[3], Quenstedt[4] u. A., Nachfolger gefunden[5].

Wenn die Orthodoxie in Bezug auf die formale Ausgestaltung ihrer Lehren nicht mit sich selbst harmonisirte, indem sie einerseits als die Hauptquelle derselben die Schrift bezeichnete, andererseits doch den Gebrauch der Vernunft nicht ausschloss und beides nicht in klares Verhältniss setzte, ebenso aber die Schrift wieder nach den Bekenntnissen auslegte und die Bekenntnisse thatsächlich zur Norm für die Schrift-

---

[1] Wenigstens insofern auch Bayer zwar die Lehre von Gott voranstellt, dann aber sofort die Lehre von der Eschatologie folgen lässt. Compendium 1750.

[2] Theologia positiva ed. 3, 1670.

[3] Institutiones theol. dogm. ed. 2 1724.

[4] Quenstedt ist von Calixts Methode ebenfalls beeinflusst; er behandelt zuerst den Begriff der Theologie, ihr Object, die Religion, das Princip der Theologie, das ihm die Schrift ist, die Artikel des Glaubens: Gott, natürliche und geoffenbarte Gotteserkenntniss, Trinität, Aktionen Gottes (Schöpfung), Engel, Menschen, Vorsehung, sodann den formalen Zweck der Theologie, den Genuss Gottes. (An diesem Punkt zeigt sich der Einfluss der analytischen Methode; ganz ebenso auch Hollaz I, 493 f.) Dann geht er zu dem Bild Gottes fort im ersten Menschen, Sünde, freiem Willen, behandelt weiter die objectiven Gründe des Heils, Gottes Wohlwollen und Erwählung, Christi redemptio, die Berufung, regeneratio, conversio, justificatio, poenitentia, unio cum Deo, renovatio, ferner Gesetz und Evangelium, Sacramente, Glauben und Werke, Kreuz, Gebet, dann erst das ministerium, Staat, Ehe, Kirche, Eschatologie. Man kann hier beobachten, dass die Dogmen, die sich um die Rechtfertigung, ihre Voraussetzungen und Folgen drehen, doch im Mittelpunkt stehen und den breitesten Raum einnehmen. Auch verräth Quenstedt noch ein Bewusstsein davon, dass der auseinandergezogene ordo salutis doch nur Sache der Reflexion sei, dass es im Grunde auf ein einheitliches Bewusstsein ankommt und dass die Gnade nur eine, nicht in viele Einzelformen zerspalten ist, wenn er sagt: regeneratio, justificatio, unio et renovatio tempore simul sunt et quovis puncto Mathematico arctiores, adeo ut divelli . . nequeant, cohaerent. Secundum nostrum concipiendi modum ordine prior est regeneratio et justificatio unione mystica . . . Quando enim in regeneratione homo fide donatus et per fidem justificatus est, tum demum incipit mystice cum Deo uniri, renovatio vero unione posterior est; ex bonis enim operibus, quae effectus renovationis sunt, tanquam a posteriori tum justificationis tum mysticae unionis existentia colligitur. III, 621. (Vgl. Hollaz ex. theol. P. III S. 339 ordo naturae, non temporis.) Auch ist ferner zu beachten, dass bei Gerhard und Quenstedt, auch Hollaz u. A. die Kirche erst nach der Rechtfertigung gestellt ist, was bei Calov nicht der Fall ist, wo die Kirche gleich nach der Christologie behandelt wird.

[5] Diese analytische Methode, die von dem Ziel ausgeht und das Subject des Heils, seine Seligkeit, in den Mittelpunkt stellt, entspricht zwar dem lutherischen, rechtfertigenden Glauben als Mittelpunkt. Aber in dem Masse, als man auf die objective Gnade, die Auctorität der Schrift, die objectiven Heilsgarantien, die objectiven supernaturalen Thaten Gottes das Gewicht legte, konnte sie sich doch nicht einheitlich durchsetzen, wie z. B. das System des Quenstedt u. A. zeigt.

interpretation machte, also den Gegensatz gegen den Katholicismus auch in diesem Punkte mehr formal als thatsächlich aufrecht erhielt, so hatte sie sich auch inhaltlich in vielen Punkten dem Katholicismus angenähert. In der Gottes- und Trinitätslehre kam sie nicht über die vorangehenden Gegensätze hinaus; sie stellte eine wesentlich metaphysische Gotteslehre auf, die Absolutheit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart, Allwissenheit, das göttliche einfache Sein waren ihre höchsten Begriffe, während alle anderen Prädicate wesentlich nur subjective Bestimmungen des betrachtenden Subjects sein sollten[1]. Gottes Güte zeigt sich in der concreata sanctitas und justitia und in dem universalen Rathschluss der Erlösung nach dem Fall. Aber die göttliche Gerechtigkeit kann von der Güte nicht ignorirt werden. Die Gerechtigkeit wird so streng gefasst, dass sie die Erbsünde als verdammliche Schuld anrechnet. Sie muss durch eine äquivalente Leistung versöhnt werden, was eben durch Christi Gehorsam geschieht und insbesondere durch seinen Tod. Diese Versöhnungstheorie verlegt also den Zwiespalt, den die Sünde hervorrief, in Gott selbst. Auf der einen Seite steht seine Liebe mit ihrem universalen Erlösungswillen, auf der anderen Seite seine Gerechtigkeit. An sich verdammte sie den Menschen völlig. Sie wird aber befriedigt durch die freiwillig leidende Liebe, welche der Gerechtigkeit ein Aequivalent giebt. Christi Opfer besänftigt Gottes Zorn. Es hat als Aequivalent für die unendliche Schuld unendlichen Werth, da jeder Blutstropfen Christi als gottmenschlicher unendlichen Werth hat; dabei ist nur nicht deutlich, wie Gott die Erlösung beschliesst, da sein Zorn die Sünder schon wegen der Erbsünde verdammt. Die göttlichen Eigenschaften der Liebe und der juristischen auf Aequivalenz dringenden Gerechtigkeit sind abstract einander gegenübergestellt. Diese Theorie trägt mittelalterlichen Charakter[2]. Ebenso aber war die Imputation der Gerechtigkeit Christi zwar der katholischen Kirche entgegengesetzt, welche die Gerechterklärung ohne Gerechtmachung nicht kannte. Dass aber das überschüssige Verdienst Christi uns zur Sündenvergebung angerechnet,

---

[1] Attributa divina ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non nominaliter, neque realiter sed formaliter secundum nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento, Hollaz I, S. 263.

[2] Vgl. Quenstedt P. III, De Christi officio. Z. B. Qu. VI, S. 307. Mors Christi aequipollet morti durationis aeternae ob extremam intensionem et personae infinitatem Qu. IX, S. 328 una sanguinis guttula sufficiens fuit ad nos redimendos respectu personae infinitae et sanguinis praerogativis infinitis inclyti.

auf uns übertragen werden sollte, ist doch ebenfalls ein mittelalterlicher Gedanke; denn da ist es allgemein anerkannt, dass überverdienstliche Werke anderen angerechnet werden können. Wenn sich dann an diese Zurechnung für den Gläubigen die Einigung mit Gott und Erneuerung anschliesst, so ist das doch auch in der mittelalterlichen Lehre dadurch ausgedrückt, dass die gratia infusa dem zu Theil werde, der der Absolution theilhaft geworden ist. Je mehr nun die Gnade noch an die Gnadenmittel, insbesondere an die Sacramente gebunden und in der Taufe (auch der Kindertaufe) schon eine vorläufige Wiedergeburt, im Abendmahl der wirkliche Leib Christi, selbst[1] von den Ungläubigen genossen werden sollte, die Sacramentsgnade also einen objectiven Charakter erlangte, um so mehr näherte sich auch die Gnadenlehre der römischen Auffassung, zumal auch das ministerium divinum, als Gnadenmittelamt wieder eine vermittelnde Rolle zu spielen begann. Freilich wird von der Orthodoxie die Verdienstlichkeit unserer Werke in Abrede gestellt, die in der katholischen Frömmigkeit eine so grosse Rolle spielt. Das Verdienst wird auf Christus allein beschränkt und nur durch Zurechnung auf die Andern übertragen. Allein es fragt sich, ob man überhaupt von übertragbarem, überschüssigem Verdienst auch bei ihm reden kann, wenn er anders nicht exlex war, ob also hier nicht doch — allerdings in eingeschränkter Form — eine katholische Idee beibehalten ist. Und es fragt sich andererseits, ob, wenn man einmal bei Christus verdienstliches Ueberpflichtiges anerkennt, man nicht consequenter Weise überhaupt Ueberpflichtiges gelten lassen muss. Endlich sollen zwar unsere Werke nicht verdienstlich sein, aber andererseits wird doch gerade der Glaube an diese Zurechnung des Verdienstes Christi, der Glaube an eine ausgeführte Lehre, wieder ein gutes Werk, das der Wille durch seinen Einfluss auf den die Lehre annehmenden Intellect ausführt[2], und das als solches Werk die Zurechnung bedingt, mag auch immerhin das liberum arbitrium zuerst durch die inevitabiles motus dazu in den Stand gesetzt sein, die rechte Entscheidung zu treffen. Sehen wir überhaupt den Heilsprocess an, wie zuerst durch die Gnade der Berufung mittels der Gnadenmittel (bei Kindern der Taufe) die inevitabiles motus erzeugt werden,

---

[1] Vgl. Quenstedt, P. IV, c. 6. qu. 11. S. 250. Die Consecration gewinnt auch einen magischen Anstrich. S. 179, Thesis XI. Vgl. S. 194, VII.

[2] Es wird freilich hier das Verdienstliche bestritten, da es sich nur um Aneignung von Christi Verdienst handle. Quenstedt, P. III, c. 8, Qu. 6, S. 548 f. Die fides ist nur causa organica, instrumentalis. Es liegt aber doch eine freie That des liberum arbitrium liberatum vor.

welche die Glaubensfähigkeit herstellen [1], wie dann der Mensch seinerseits die ihm entgegengebrachte lehrhafte Botschaft von der Versöhnung Gottes durch Christi Verdienst annimmt, dann wir für gerecht erklärt werden, darauf der heilige Geist gegeben wird, der die unio cum Deo und renovatio vollzieht, aus der dann — wenn auch nicht verdienstliche — so doch gute Werke hervorgehen, von denen der Grad der Seligkeit abhängt, so ist doch in diesem Auseinanderziehen der im Anfange einheitlichen Glaubensgewissheit als Heilsgewissheit, zu einem ordo salutis eine Annäherung an den Katholicismus gegeben[2]. Dazu kommt, dass nicht nur in der Gotteslehre, sondern ebenso in der Christologie, in der Erbsündenlehre, in der Versöhnungslehre, ja selbst wie gezeigt in der Rechtfertigungslehre, nicht minder in der Lehre von der Inspiration der Schrift und den Sacramenten, physische, metaphysische, juristische Kategorien nach mittelalterlicher Weise vorwiegen. Ebenso herrscht in Analogie mit der katholischen Sacramentslehre im ganzen Gebiet der Offenbarung, von den Wundern bis zur Inspiration die Alleinwirksamkeit Gottes ohne Vermittelung der Creatur, und in der lutherischen Christologie die Vergottung der menschlichen Prädicate Christi, also die Verkürzung der menschlichen Natur. Auch die ursprüngliche Synthese von Religion und Sittlichkeit ist bedeutend dadurch abgeschwächt, dass die Heiligung wesentlich als Mittel für die Bewahrung im Gnadenstand aufgefasst, der eigene Werth des Sittlichen aber zurückgestellt wird. Trotz aller scharfsinnigen Analysen des ordo salutis ist doch das psychologische Moment sowohl bei der Sündentheorie als bei der Christologie und der Lehre vom Glauben stark vernachlässigt. So war der Unterschied vom Katholicismus in der concreten Ausgestaltung der Lehre gegen die protestantische Urzeit herabgemindert, da die Lehre zwar überall einige Modificationen der katholischen Lehre im Einzelnen zeigte, aber doch im Ganzen sich dem mittelalterlichen Typus wieder bedeutend angenähert hatte, auch darin, dass sie allein die heilbringende Lehre zu besitzen wähnten und die Vollkommenheit der sichtbaren Kirche in der reinen Lehre und der Sacramentsverwaltung fanden, also der Vorstellung von der Unfehlbarkeit der Kirche sich praktisch annäherten. Dazu kommt noch, dass sich die Lutheraner

---

[1] Dieser Zustand wird als regeneratio bezeichnet und besonders bei den Kindern auch Glaube in Folge der Taufe angenommen. Hollaz, P. III, S. 334.

[2] Man vergleiche nur die gratia, welche uns disponirt (analog der regeneratio) und die gratia infusa (analog der justificatio, unio cum Deo, renovatio) und zwischen beiden unsere Bethätigung, sowie in Folge der eingegossenen Gnade gute Werke. (Vgl. unten das tridentinische System.)

ebenso der Staatsmacht bedienten, um anders Denkende zu entfernen und den Grundsatz, cujus regio, ejus religio, durchzuführen, worin wahrlich keine Achtung vor der Persönlichkeit und der Glaubensfreiheit sich zeigte.

Trotzdem aber bestand doch noch ein bedeutender Unterschied in dem, was bei der lutherischen Orthodoxie und bei der römischen Kirche in den Mittelpunkt trat. Die römische Kirche betrachtete die Lehre nur als Mittel für ihre Erziehung, die lutherische Kirche sah in der „reinen Lehre“ selbst die Hauptsache. Dann aber charakterisirt es die lutherische Orthodoxie, dass sie sich nicht einmal überall in lutherischen Landen durchsetzen konnte. Die Concordienformel hat weder in Braunschweig noch in Pommern, Holstein, Dänemark u. A. Anerkennung gefunden und in Braunschweig entstand schon im 17. Jahrhundert die Opposition des Calixt († 1656), der übrigens einer Union aller christlichen Kirchen auf Grund des Consensus quinquesaecularis das Wort redete. Die Lutheraner stritten mit dieser Richtung so heftig wie mit den Reformirten, worin sich eben doch trotz allen Anspruchs auf confessionelle Rechtgläubigkeit der dem Protestantismus im Blute steckende Individualismus offenbarte. Inhaltlich aber war das Interesse, um das sich die lutherische Dogmatik drehte, doch die Heilsgewissheit. Am sorgfältigsten wird von ihr doch der ordo salutis behandelt, das Gebiet der Heilsaneignung in Wiedergeburt, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung. Sie wollte zwar auf die Sacramente, auf das Wort, die Schrift, überhaupt auf die göttliche That, die nicht subjectiv getrübt sein sollte, auf das objective Verdienst Christi, das uns zugerechnet werden sollte, das Heil stützen, weil sie in diesem rein göttlichen objectiven Fundament, das Nichts von „Menschensatzungen“ enthielt, die sicherste Garantie für das Heil zu besitzen glaubte. Der Mensch sollte diese objectiven Grössen im Glauben sich aneignen, und in diesem Aussereinander der göttlichen Thaten und der sie sich aneignenden Subjecte, in dem Rückgang auf lauter objective ausser uns liegende, von uns nicht kontrollirbare Garantien, die geglaubt werden sollten, endlich in den halb magisch wirkenden Sacramenten, lag eine Annäherung an den Katholicismus. Die unmittelbare Vereinigung Gottes und des Menschen in der einheitlichen Heilserfahrung trat zurück. Andererseits redete man aber doch von der unio cum Deo[1], wollte auch

[1] Nur wurde auch sie mehr metaphysisch substanziell gefasst und hatte einen supernaturalen Zug. Vgl. Quenstedt, P. III, S. 619, Thes. 14. 15. Hollaz, P. III, 1, c. 9. Qu. 1 f. S. 407 f. Qu. 11 f.

die Heilsgewissheit nicht aufgeben. Die Orthodoxie war doch insofern immer noch protestantisch, als sie zwar mit ungenügenden Mitteln, aber doch immer noch die Heilsgewissheit[1] zu begründen versuchte, von der der tridentinische Katholicismus nichts wissen wollte[2]. Darin d. h. in der Tendenz, die Heilsgewissheit festzuhalten, war sie doch im Grunde nicht verschieden von den Mystikern der asketischen protestantischen Literatur wie Johann Arndt, † 1621, Scriver, † 1693, Heinrich Müller in Rostock, † 1675, Johann Valentin Andreae, † 1654, und Liederdichtern wie Paul Gerhardt, † 1676. Freilich wurde die Orthodoxie immer intellectualistischer, je mehr ihr der Pietismus sich entgegensetzte, und die Gemüthsinteressen ihrer reinen Lehre entgegenstellte.

Allein damit ging sie auch ihrem Ende entgegen; die selbstständig gewordene Philosophie vernichtete ihre intellectualistische Position im Rationalismus, und die selbstständig werdende Geschichtsforschung ihren unhistorischen Biblicismus, sowie die Entwickelung der staatlichen Toleranz ihren unduldsamen Confessionalismus. Uebrigens kamen damit nur diejenigen Elemente auf, die schon während des Reformationsjahrhunderts von den Dissenters geltend gemacht waren.

b. Die Entwickelung des reformirten Lehrtypus zur reformirten Orthodoxie.

α. Die Bildung reformirter Bekenntnisse unter Zwinglischem und Calvinischem Typus.

Es ist oben darauf hingewiesen worden, wie die Grundrichtung auch bei Zwingli und Calvin, namentlich bei dem ersten eine einheitliche war und ebenfalls die Heilsgewissheit im Mittelpunkt stand, wenn sie auch als das Bewusstsein aufgefasst wurde, erwählt zu sein, um den göttlichen Willen zu thun. Die Explication dieses Standpunktes drehte sich nicht um die Rechtfertigung und ihre Voraussetzungen und Consequenzen. Darüber waren keine Differenzen; es war selbstverständlich, dass Glauben und Werke, Rechtfertigung und Heiligung zusammenge-

[1] Vgl. z. B. Hollaz, P. III, Sect. II, c. VII, Qu. 16, S. 663 f. Fiducia est actus voluntatis, quo peccator conversus ac renatus avide expetit et quaerit misericordiam Dei . . . Christum amplectitur, ipsi innititur, in eodem secure recumbit et aquiescit. Qu. 22, S. 674. Possunt et solent homines conversi et renati certitudine infallibili cognoscere, quod vere credant tum e συμμαρτυρίᾳ Spiritus Scti. cum testimonio Spiritus sui . . . tum e δοκιμασίᾳ, examine aut probatione fidei.

[2] Ihre Annäherung an den Katholicismus beruht im Grunde darauf, dass sie die Heilsgewissheit auf möglichst objective Weise begründen wollte, weil sie die Frage nach der Gewissheit weder psychologisch noch erkenntnisstheoretisch untersucht hatte.

hörten. Die Streitigkeiten in der reformirten Kirche drehten sich um die Prädestination und Freiheit. Zunächst constituirt sich auch auf dieser Seite die neue Kirche durch Bekenntnisse. Auch hier werden verschiedene Bekenntnisse in den verschiedenen Stadien der Lehrentwickelung gebildet, zuerst unter Zwinglischem, dann unter Calvinischem Typus. Die Bekenntnisse calvinischer Art sind sehr zahlreich und in den verschiedenen Ländern verschieden. Endlich wird dieser Process abgeschlossen in Dortrecht. Um den ersten reformirten Lehrtypus zu vergegenwärtigen, sei die Basileensis secunda[1] oder Helvetica prima von 1536 (von Bullinger, Myconius u. A.) gewählt, weil diese in der protestantischen Schweiz am verbreitetsten war. Auch hier haben wir eine Auseinanderlegung des Glaubensinhaltes in einzelne Artikel. An die Spitze wird die Schrift gestellt und die Auslegung der Schrift nach der Richtschnur des Glaubens und der Liebe aus ihr selbst; die Väter gelten nur, soweit sie von dieser Richtschnur nicht abgewichen sind. Der Schrift, die mit dem Wort Gottes eins gesetzt wird, wird die Menschenlehre entgegengestellt und von der Schrift behauptet, dass ihr gesammter Zweck darauf ausgehe, den Menschen verstehen zu lehren, dass ihm Gott gnädig sei, und dass er sein Wohlwollen durch Christus geoffenbart habe, dass aber dieses Wohlwollen Gottes allein durch den Glauben empfangen und der Besitz desselben durch die Liebe bewiesen werde. Die fünf ersten Artikel, die diesen Inhalt haben, stellen demgemäss die Grundlage auf, auf die man sich stützt: die Schrift, sofern sie das Wohlwollen Gottes in Christo uns mittheilt, den Glauben, sofern dieser dasselbe sich aneignet und in Liebe bethätigt. Die Schrift soll desshalb diesem Glauben gemäss ausgelegt werden. Dabei ist nicht völlig deutlich, ob der Glaube die Norm für das Schriftverständniss ist, wie ja allerdings gesagt wird, oder ob andererseits die Schrift, die da ist Wort Gottes, als „älteste, vollkommenste und höchste Lehre" die Quelle für den Glauben ist, von deren Auctorität er abhängt, das um so mehr, als die Schrift doch auch aus sich selbst soll interpretirt werden. Nachdem so die grundlegende Stellung der Schrift und des Glaubens ausgesprochen ist, wird die Lehre im Einzelnen dargestellt. Zunächst wird Gott als trinitarischer, als Schöpfer, als Vorsehung behandelt, dann der Mensch als das vornehmste Geschöpf bezeichnet, das aus Leib und Seele bestehe; ersterer sei sterblich, die Seele unsterblich. Der von

[1] Ausserdem sind noch die Tetrapolitana von 1530 und die Basileensis I oder Mylhusiana von 1532 (1534) zu nennen, die aber dem Inhalte nach von der Bas. II kaum abweichen.

Gott wohl geschaffene Mensch sei gefallen durch seine Schuld und habe das menschliche Geschlecht in den Fall gezogen. Die Lehre ist also infralapsarisch. Die Folge des Falles ist die Erbsünde, die ein Gebrechen ist, das uns unfrei macht, uns nur ermöglicht, das Böse von selbst zu thun, uns aber gänzlich unfähig macht (Art. VIII. IX), das Gute zu thun, wenn wir es auch mit der Vernunft erkannt haben. Obgleich nun dieser Zustand verdammlich ist und Gottes Zorn über sich hat, so hat doch Gott immer Sorge getragen für die Menschen, wie sich das aus Verheissung, Gesetz und Christi Offenbarung erweise. Die Christologie wird Art. XI chalcedonensisch bestimmt; Christus hat die menschliche Natur, um uns zu Miterben zu machen. Sein Fleisch, das durch die Vereinigung mit der Gottheit heilig, aber in Allem ausser der Sünde uns gleich ist, hat er in den Tod gegeben zu einer Bezahlung und Abwaschung unserer Sünden; und damit wir die Hoffnung des ewigen Lebens haben, hat er sein auferwecktes Fleisch zur Rechten des Vaters gesetzt. Er führt und beschirmt uns, und reformirt uns zu dem Bilde, zu dem wir geschaffen sind, führt uns in die Gemeinschaft seines göttlichen Wesens ein. Er ist der alleinige Mittler. Der Zweck der evangelischen Lehre ist deshalb der, zu zeigen, dass wir nur durch die Barmherzigkeit Gottes und das Verdienst Christi erhalten und selig werden (Art. XII); desshalb müsse dem Menschen durch das Gesetz und Christi Tod die Schwere der Sünde vor Augen gestellt werden, damit er glaubt. Dieser Glaube, der ein Werk Gottes ist, tröstet sich der Barmherzigkeit Gottes und nicht der guten Werke. Dieser Glaube ist ein gewisser fester unbezweifelter Grund und Ergreifung aller der Dinge, die man von Gott hofft, welcher daraus die Liebe wachsen macht. Aus den Gläubigen wird die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen (Art. XIV); sie wird sichtbar erkannt durch äussere Zeichen, Gebräuche und Ordnungen, durch Wort Gottes und öffentliche Zucht und so gesammelt und gebaut. Die Diener der Kirche sind Mitarbeiter Gottes, haben aber nur das „Zudienen"; das Wirken thut Gott; Gott theilt aus freiem Willen die Gnade mit, welchem er will; diese Kraft kann keinem Geschöpf beigelegt werden. Die Art der Wahl und Einweihung der Diener wird bestimmt; die rechte Wahl sei eine Wahl Gottes. Es wird auch besonders die Kirchenzucht hervorgehoben als Sache der Gemeinde und der Diener. Die Sacramente werden Art. XX als bedeutsame Zeichen heiliger Dinge bezeichnet, es sind ihrer zwei. Das Wesentliche ist das Geistliche, im Glauben werden geistliche Dinge empfangen, wie die Zeichen leiblich;

und in den geistlichen Dingen besteht die ganze Kraft, Wirkung und Frucht der Sacramente. Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt und die Kindertaufe wird angenommen, weil es unbillig wäre, die der Gemeinschaft des Volkes Gottes zu berauben, die von uns, dem Volke Gottes geboren sind, die durch das Wort dazu bestimmt und diejenigen sind, „von denen man vermuthen soll, sie seien von Gott erwählt." Im Abendmahl ist die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi den Gläubigen gegeben, damit sie dadurch erinnert, den Tod und das Blut des gekreuzigten Christus mit den Augen des Glaubens erblicken. Diese Sacramente geben ein Bild der Erinnerung an heilige Dinge, bringen Licht in die göttlichen Angelegenheiten, bringen grosse Freude, unterstützen den Glauben und sind ein Eid, mit dem sich die Gläubigen ihrem Haupte verpflichten. Aber diese Wahrzeichen haben nicht selbst heiligende Kraft; die seligmachende Kraft geht nicht von den Zeichen, nicht von den Dienern, sondern allein von Gott aus. Die Aufgabe der Kirche ist (Art. XXIII), die Pflege des Glaubens im Cultus und desshalb werden die überflüssigen Ceremonien beseitigt. Leider wird Art. XXV auch hinzugefügt, dass die, welche sich von der Kirche hartnäckig trennen, unterdrückt werden sollen. Denn die Aufgabe der Obrigkeit wird besonders in der Pflege der Kirche gesehen, „dass sie die wahre Ehre Gottes mit Strafe und Ausrottung aller Gotteslästerung schirme", dann auch in der Aufrechterhaltung des Friedens und allgemeinen Nutzens. Ebenso wird die Obrigkeit für die rechtliche Stellung der Ehe verantwortlich gemacht, wie sie durch die Kirche mit öffentlicher Ermahnung und Gelübde bestätigt wird. Die Ehe wird gegenüber dem Mönchthum in ihre volle Ehren wieder eingesetzt, und das Klosterleben verworfen. (Art. XXVII.)

Man wird den Unterschied von der lutherischen Richtung hier darin finden, dass die Gewissheit des Glaubens durchweg in der Weise auf Gottes That zurückgeführt wird, dass die endlichen Vermittelungen von Gottes That unterschieden werden. So wird die Schrift nur als das Mittel angesehen, durch das wir über das Wohlwollen Gottes unterrichtet werden, der dann aber selbst im Glauben uns seiner Barmherzigkeit vergewissert; ebenso sind die Sacramente Zeichen für geistige Gaben, die Gott selbst giebt; so ist das ministerium nur ein Zudienen; die Kraft, die Gnade mitzutheilen, kann keinem Geschöpfe beigelegt werden. Auch ist das Ethische und das Religiöse unmittelbar verbunden. Christus reformirt uns zu dem Bilde, zu dem wir geschaffen sind, führt uns in

die Gemeinschaft seines göttlichen Wesens ein; seine menschliche Seite ist auch nur das Mittel, durch das uns die Schwere der Sünde in seinem Tode und die Hoffnung auf die Herrlichkeit in seinem zur Rechten Gottes gesetzten Fleische vor Augen gestellt wird. Von einem Theilhaben an seiner vergotteten menschlichen Natur ist hier nicht die Rede. Ueberall ist der Unterschied Gottes von der Creatur stärker hervorgehoben; und das hat, da die Wirksamkeit Gottes im Glauben, nicht geleugnet wird, die günstige Folge, dass die ganze Auffassung einheitlicher wird, sofern Gott den Menschen seiner Erwählung gemäss umgestaltet und des Heils gewiss macht, während da, wo die Gnade an die einzelnen Gnadenmittel als ihre Träger enger gebunden wird, viel leichter eine Zerstreuung der Gnade in die Mannigfaltigkeit der die Gnade einschliessenden Mittel stattfindet. Andererseits ist aber so auch der creatürlichen Welt ihre Selbstständigkeit gelassen und darin ist die Möglichkeit gegeben, auf den immanenten Zusammenhang der Dinge zu achten und bei dem Menschen trotz der Abhängigkeit desselben von Gott doch zugleich seine selbstständige ethische Action herauszuheben. Wir sind erwählt, Gottes Willen zu thun. Freilich ist es auch hier nicht völlig gelungen, die Selbstständigkeit des Glaubens gegenüber dem Schriftprincip durchzuführen; zwar soll die Schriftinterpretation gemäss dem Glauben und der Liebe geschehen und auf das Verhältniss zu Christi Person, ja zu dem uns umgestaltenden göttlichen Wesen in ihm fällt das Hauptgewicht, sodass Rechtfertigung und das Princip der Heiligung in unmittelbarer Verbindung sind. Da aber der Glaube doch wieder an die geschichtliche That des Todes Christi angeknüpft wird, an seine „Bezahlung", ist auch der Glaube wieder an die Schriftauctorität gebunden, die uns diese Thatsache verbürgt. Ganz harmonisch ist das Verhältniss von Schrift und Glaube nicht bestimmt.

Der zweite Typus ist der Calvinische[1]. Dass auch bei ihm die Grundrichtung dieselbe ist, ist oben gezeigt worden. Er hat sich nur in einigen Punkten dem Lutherthum mehr angenähert und man kann nicht gerade sagen, dass dadurch der Calvinische Typus an Einheitlichkeit gewonnen habe. Der höchste Gesichtspunkt, von dem er ausgeht, ist Gottes Ehre und dieser letzte Zweck ist auch für den göttlichen Rathschluss

---

[1] Vgl. Heppe, die Bekenntnissschriften der reformirten Kirchen Deutschlands, 1860. Sudhoff, theologisches Handbuch zur Auslegung des Heidelberger Katechismus, 1862. Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten von Grossbrittanien, 2. Bde. 1853, II. S. 119 f., 574 f. K. Müller, Symbolik 1896.

massgebend. Der Mensch ist unbedingt zu Gottes Ehre da und soll unbedingt dem göttlichen Willen folgen. Das oberste Princip ist die Abhängigkeit des Menschen von Gott. Er ist Mittel für Gottes Ehre. Von hier aus erhält die Offenbarung des göttlichen Willens in der Schrift einen mehr auctoritativen Charakter; diesem offenbaren Willen Gottes hat man sich zu fügen. Die Bekenntnisse, die unter Calvinischem Typus stehen, geben fast sämmtlich die Schriften an, welche der Bibel zugehörig seien, aber die Belgica hebt doch zugleich hervor, dass man ihnen nicht glaube, weil die Kirche sie annehme, sondern weil der heilige Geist Zeugniss gebe in unserem Herzen, dass sie von Gott seien[1]. Aber doch wird sie als die infallible Regel bezeichnet, nach der man sich zu richten habe. Dasselbe sagt die Schottische Confession, freilich nicht ohne hinzuzufügen, dass die Interpretation nicht mit den praecipuis fidei capitibus, nicht mit der regula caritatis, nicht mit der perspicua scriptura streiten dürfe[2]. Auch die Helvetica secunda hält die Schriftauctorität aufrecht, als den geordneten Weg Gottes Willen zu erfahren, schliesst aber doch nicht die Möglichkeit einer directen Erleuchtung des heiligen Geistes auch ohne externum ministerium aus[3]. Im Ganzen aber ist die Meinung, dass die Schrift den Willen Gottes enthalte, wenn auch das Innewerden der Wahrheit derselben durch die innere Erleuchtung des heiligen Geistes zu Stande kommt. Dieser Wille Gottes enthält aber natürlich einmal die göttliche Erwählung, dann aber auch die für die Creatur gültigen Gesetze des Handelns; die Aufgabe des Menschen ist es, an diesen Willen sich gänzlich hinzugeben, sowohl an das in Christo erschienene göttliche Wohlwollen, welches auf die Zurechnung des Verdienstes Christi gegründet ist, als auch an den göttlichen Willen, den wir auszuführen bestimmt sind[4]. Während die Bekenntnisse infralapsarisch lehren[5], lehrte Calvin supralapsarisch. Aber der Unterschied ist deshalb nicht

[1] Art. 5 vgl. Gallicana 4.

[2] c. 18. Aehnlich Helv. II c. 2, 1. Die Gallicana fügt sogar das Apostolicum Nicaenum, Athanasianum als schriftgemäss ausdrücklich an. Art. 5.

[3] Cap. 1, 7. Ebenso wird c. 18, 2 gesagt: Deum Verbo docere foris per ministros, intus commovere electorum corda per spiritum.

[4] Helv. II, 2. In der Schrift ist enthalten, was zur salvifica fides und ad vitam Deo placentem recte informandam gehört. Belgica 7. Der Wille Gottes sei in der Schrift enthalten, Alles was zum Heil nothwendig zu glauben sei. Diese Schriftregel ist infallibel.

[5] Helv. II, c. 8, No. 1. 9. 10. Gallicana IX, Belgica 12. 14. Scotica 2. Heidelberger Katechismus Fr. 6. 9.

von so grosser Bedeutung, weil Calvin trotzdem die Schuld der Sünde nicht leugnen wollte und die Bekenntnisse die particulare Erwählung ebenfalls behaupteten und im Uebrigen dem Calvinischen Typus folgten. Calvin glaubte in der supralapsarischen doppelten Prädestination am deutlichsten die Abhängigkeit des Menschen zum Ausdruck zu bringen; diese Lehre begründet die demüthige Stellung des Menschen gegen Gott. Der Mensch ist hier gänzlich das Organ zu Gottes Ehre [1]. Er muss sich gänzlich an Gott halten [2]. Calvin hat hierdurch aber nicht die selbstthätige Bewegung der Creatur ausschliessen, nicht durch die abstracte Erwählungstheorie den Zusammenhang der Weltentwickelung beseitigen wollen und hierin sind ihm die Bekenntnisse gefolgt. In der Prädestination ist nicht nur festgesetzt, wer erwählt, wer verworfen ist, sondern die Vermittelung der natürlichen Factoren, durch welche hindurch die Erwählung und die Verdammniss sich realisiren, sind mit in den Rathschluss Gottes aufgenommen [3], einmal die Sünde des Menschen, die sich

---

[1] Vgl. z. B. Scotica I. Omnia eo referri, quo ejus aeternae sapientiae bonitati et justitiae visum est, nempe ad gloriae majestatisque ipsius illustrationem. Die Belgica Art. 2 sagt: Gott gebe sich durch sein Wort zu erkennen, das Alles enthalte, was uns nöthig sei pour sa gloire et le salut des siens. Helv. II, 10 No. 3.

[2] Diesen Gesichtspunkt macht in unserer Zeit u. A. noch Kuyper zu Gunsten dieser Lehre geltend. Vgl. z. B. Calvinism and Confessional Revision Presbyt. Review 1891. S. 369 f.

[3] Helv. II, 6 wird die göttliche Providenz besprochen und gesagt: Interim vero media, per quae operatur divina providentia, non aspernamur ut inutilia sed his hactenus nos accomodandos esse docemus, quatenus in verbo Dei nobis commendantur ... Deus enim, qui cuilibet rei suum destinavit finem, is et principium et media, per quae ad finem usque pervenitur, ordinavit. Auch malo hominum bene utitur. Die electi sind in Christo erwählt c 10, 3. Gallicana 8, wo von der Vorsehung und 12, wo von der Erwählung in Christus die Rede ist. Belgica Art. 13 die göttliche Vorsehung und 12 Schöpfung, wo gesagt wird, Gott habe jeder Creatur gegeben leur être, forme et figure et divers offices pour servir a leur créateur; und alle Creaturen erhält er und lenkt er pour servir à l'homme afin que l'homme serve à son Dieu. Ferner rien n'advient en ce monde sans son ordonnance. Art. 16 die Erwählten sind erwählt in Christus. Ebenso hat die Scotica die Vorsehung Art. 1 und die Durchführung derselben für die Erwählten durch Mittel des Heils betont. Art. 3—7 und die Erwählung 8. Alles wird auf den ewigen Rathschluss zurückgeführt, der sich aber durch die Erlösung und Versöhnung vermittelt. Nach dem Heidelberger Katechismus ist der Glaube Glaube an Gottes Vorsehung Fr. 1, Fr. 26, der durch Christus vermittelt ist. Auch hier sind alle Creaturen in seiner Hand, dass sie sich ohne seinen Willen nicht regen und bewegen können. Fr. 28. Auch die Erwählung, aber nur durch die Heilsmittel vermittelt, kommt zu schroffer Aussprache: z. B. Fr. 52 dass er alle seine und meine Feinde in die ewige Verdammniss werfe. Vgl. Fr. 54 wo die Kirche als die „auserwählte Gemeinde" bezeichnet wird. Es ist zu beachten, wie stark in all diesen Bekenntnissen

von Adam als Erbsünde fortpflanzt und den Menschen verdammungswürdig macht, weil er schlecht ist[1], sodann das versöhnende Leiden Christi, welches die Sünde sühnt[2], sodann die Verkündigung des gött-

der Vorsehungsglaube zum Ausdruck kommt, der in dem Erwählungsglauben gipfelt, jedoch so, dass sich die Erwählung durch die von Gottes Rathschluss selbst bestimmten Mittel vollzieht. Diese Auffassung ist einheitlich.

[1] Helv. II, 8 No. 9, 10 Gallicana 10. Et n'estimons pas, qu'il soit besoin de s'enquérir comme le peché vient d'un homme à l'autre, vu que c'est assez, que ce, que Dieu lui avait donné, n'était pas pour lui seul, mais pour toute sa lignée; et ainsi, qu'en la personne d'icelui nous avons été dénués de tous biens et sommes trébuchés en toute pauvreté et malédiction. Es wird besonders die propre faute des Menschen hervorgehoben, sowie dass die Erbsünde verdammlich sei. Auch die Belgica lässt nichts ohne Gottes ordonnance geschehen. Aber er soll nicht auteur und coupable du mal sein, da seine Macht so gross ist, dass er très bien et justement ordonne son oeuvre, quand même le diable et les mechants font injustement. Art. 13. Neugierig weiter forschen soll man da nicht. Die Verworfenen lässt er in ihrem Verderben 16. Dass der Mensch schuldig sei, wird besonders stark hervorgehoben Art. 14. Er ist coupable de mort corporelle et spirituelle. Die Erbsünde verdamme das menschliche Geschlecht. Nach der Scotica ist die Menschheit peccato obnoxia Deo inimica, mancipium Satanae. Art. 3. Auch der Heidelberger Katechismus sagt, dass der Mensch selbst schuldig sei Fr. 9 und dass Gott „ihm schrecklich zürne" und Gottes Gerechtigkeit fordere, dass die Sünde mit der höchsten Strafe, der ewigen an Leib und Seele gestraft werde Fr. 10. 11. Man sieht, all diese Bekenntnisse betonen die Sündenschuld auf das Stärkste und sehen auch die Erbsünde als absolut verdammlich an. Auch die Helv. II sagt mala non esse quae fiunt, respectu providentiae, sed respectu Satanae et voluntatis nostrae.

[2] Christus ist von Ewigkeit praedestinatus a patre salvator mundi Helv. II, XI, 1. Er ist redemtor, aber er hat nicht nach der göttlichen Natur gelitten und ist nicht mehr nach der menschlichen Natur in dieser Welt XI, No. 8. Aber Christus hat gelitten und ist auferstanden. Die communicatio idiomatum lässt im Uebrigen die Helv. II gelten No. 10 (natürlich nicht in Bezug auf das genus majestaticum). Die Versöhnung wird zwar behauptet XI, No. 15, 16. Aber doch neigt die Helvetica II zu der Annahme, dass die ewige Erwählung in Christus angeschaut werde. Er ist speculum, in quo praedestinationem nostram contemplemur. Wenn er unser ist, wir sein sind, haben wir ein sicheres Testimonium der Erwählung X, 9. So ist Christus mehr die Garantie für uns, dass wir erwählt sind. Diese Erwählung steht aber fest. Der Heidelberger Katechismus hebt stärker die Versöhnung Gottes hervor Fr. 12 f. Gottes Gerechtigkeit muss befriedigt sein. Nur als Mensch und doch wieder nur Kraft seiner Gottheit kann er die Last des Zorns an seiner Menschheit ertragen Fr. 16. 17. Belgica 18—21. Gott hat an dem Sohn declaré sa justice, Christus hat den Zorn Gottes getragen und versöhnt Belgic. 21, Scot. VIII, IX. Man sieht, wie sehr die Calvinischen Bekenntnisse die Nothwendigkeit der Versöhnung hervorheben. Die Sünde, die an sich die Verdammung herbeiführt, fordert eine Sühne. So sind wir in Christus erwählt, der die göttliche Gerechtigkeit versöhnt hat. Die göttliche Erwählung vermittelt sich durch die Versöhnung. Christi Erscheinung selbst wird auf das decretum zurückgeführt Scot. VII. An ihm wird Gottes Gerechtigkeit und Liebe

lichen Willens, dass die Menschen an den Werth dieses Leidens glauben sollen, oder die göttliche Berufung, sodann der Glaube der Erwählten als Folge ihrer Erwählung und die Rechtfertigung[1] als Imputation von Christi Gerechtigkeit verbunden mit der Wiedergeburt, der gute Werke entstammen, und als besonderes Zeichen der Erwählten die innere Versiegelung der Erwählung durch den heiligen Geist[2]. Sollte ein

---

offenbar Belg. 20; er ist der pacificator Scot. VIII. Diese letzten Gedanken lassen übrigens auch die Deutung zu, dass wir in ihm unserer ewigen Erwählung gewiss werden.

[1] Helv. II. c. 12, 3 communicat nobis per fidem adimpletionem suam nobisque ejus imputatur justitia et obedientia. Damit dies geschehe, muss uns das Evangelium verkündet werden d. h. dass Gott seinen Sohn gesandt habe, in ihm die reconciliatio et remissio peccatorum: Das Evangelium ist die Geschichte Christi c. 1. c. 13, 3 und quod credentes in ipso omnem habent plenitudinem. Wenn wir diesem Evangelium glauben und Busse thun, d. h. die durch das Wort und den heiligen Geist angeregte, im Glauben empfangene resipiscentia haben, durch die wir die Sünden erkennen und bereuen und Gott allein bekennen 14 No. 2. 6, so werden wir in die Gnade aufgenommen und für gerecht erklärt. Art. 15. Das braucht der Priester nicht zu thun, dessen Schlüsselamt nichts ist als suadere fidem et poenitentiam 14, No. 8. Deus solus nos justificat dumtaxat propter Christum. Justificari est absolvi a peccatis et morte, a judice Deo, solius Christi gratia et nullo nostro merito aut respectu. Art. 15, 2. 3. Diese justificatio empfangen wir per fidem in Dei misericordiam et Christum. Credendo participamus Christum. Diese fides ist viva, weil sie Christus ergreift, qui vita est et vivificat. Weil wir für gerecht angesehen werden, darum können Gott unsere Werke gefallen; vivam esse fidem, vivis declarat operibus. 15, 6. Scimus hominem regenitum esse per fidem, ut quae bona et utilia sunt, indesinenter faciat. 16, 7 opera sind ad salutem necessaria aber so, ut absque illis nemo unquam sit servatus. Sie gehen nothwendig aus dem Glauben hervor. In diesem Sinn sind die in Christo insiti per fidem, electi und zwar zu dem Zwecke um heilig zu sein durch die Liebe zur gloria seiner Gnade c. 10, 3. Vgl. Heidelberger Katechismus Fr. 18—22. Hier wird der Glaube auch als Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes beschrieben Fr. 26, Fr. 1, der aber auf Christi Erlösung ruht Fr. 44, auf der Sündenvergebung Fr. 56; die Rechtfertigung wird hier wie in der Helv. II beschrieben Fr. 60—64 und die guten Werke aus der Dankbarkeit abgeleitet und als Mittel bezeichnet, aus den Früchten des Glaubens des Heils gewiss zu sein. Fr. 86. Gallicana Art. 18—22. Belgica 22—24. Hier wird besonders hervorgehoben, dass in der Rechtfertigung in der viva fides, die Werke hervorbringt, unsere Erwählung sich realisirt (Art. 13, 16). — Scot. 12. Quemadmodum confitemur a patre creatos . . . A Jesu Christo redemptos, similiter fatemur a spiritu sancto renatos et sanctificatos esse, nulla ratione habita meritorum. Hier ist kein besonderer Artikel der Rechtfertigung. Aber es ist Christi Versöhnung stark betont und die auf ihr ruhende inhabitatio des Geistes, was auf dasselbe hinausläuft.

[2] Die Helvetica II legt das Hauptgewicht auf die illuminatio interna spiritus, von der die institutio verae religionis abhängt 1, 5. Ja an sich könnte Gott auch durch den heiligen Geist ohne äussere Vermittelung erleuchten. Im Heidelberger Katechismus wird vom heiligen Geist gesagt, dass er mir gegeben ist, mich

Erwählter fallen, so bleibt doch in ihm ein Same der Erwählung. Zu der Versiegelung der Erwählung dienen auch die Sacramente, die Taufe, die auch als Kindertaufe angenommen wird[1], und das Abendmahl[2], end-

---

durch wahren Glauben Christi und seiner Wohlthaten theilhaftig macht, mich tröstet, bei mir bleiben wird bis in Ewigkeit Fr. 53. Gallicana XXI.

[1] Calvin hatte für die Kindertaufe eine fides seminalis angenommen; die Bekenntnisse bleiben mehr dabei stehen, dass ihnen in der Taufe der heilige Geist zugesagt, sie in die Kirche aufgenommen werden. Die Helvetica sagt von der Taufe: Obsignantur haec omnia (Versöhnung, Adoption, Gnadengaben) baptismo. Intus regeneramur purificamur renovamur per Spiritum S., foris accipimus obsignationem maximorum donorum in aqua. Helv. II, 20, 3 cfr. 19, 9. Belgica 34 ed. Schaff S. 426. Man soll im Sacrament rebus significatis spiritualiter communicare. Helv. II, 19, 10. Die Gnade ist nicht so an die Zeichen gebunden, dass wer sie exterius empfängt, auch die res significatae empfängt, wie er auch beschaffen sei 19, 11. Wir werden ferner getauft in unum ecclesiae corpus. Wir bekennen unsern Glauben, werden zur militia Christi verpflichtet 20, 4. Heidelberger Katechismus Fr. 66. Die Sacramente sind sichtbare Wahrzeichen und Siegel, dass er uns die Verheissung des Evangeliums versiegele. Wort und Sacrament weisen auf dasselbe, nämlich dass unsere Seligkeit stehe im Opfer Christi. Fr. 67. Die Kinder sollen getauft werden, „weil ihnen auch der heilige Geist zugesagt wird“. Nach der Gallicana sind die Sacramente zum Wort als plus ample confirmation hinzugefügt 34. Ihre ganze Wahrheit und Substanz ist Christus. Die Taufe ist une signature permanente que Jesus Christ nous sera toujours justice et sanctification. Sie ist das Sacrament des Glaubens und der Busse; trotzdem sollen die Kinder durch sie mit ihren Vätern in die Kirche aufgenommen werden. Freilich macht die Unbedingtheit der Gnadenwahl auch hier Schwierigkeiten, insofern die Taufe für die reprobi doch keine Heilsgarantie sein kann. Vgl. Art. 12. Aehnlich spricht sich über die Sacramente und die Taufe insbesondere die Belgica aus Art. 33. 34. Da die Bedeutung der Zeichen nicht die ist, eine momentane sondern die dauernde Gnade zu bezeichnen, können auch schon die Kinder getauft werden. Nach Scot. 21 kommt der Effect der Sacramente auch nur für die Erwählten und nur durch Christus zu Stande; es sei magnum discrimen inter elementa signorum et aeternam Christi substantiam. Ausdrücklich wird aber gesagt, dass auch Verworfene an dem Sacrament theilnehmen können; denn auch sie sind in der Kirche. Sie können assidue verbi et sacramentorum beneficiis uti; aber sie bekennen die Wahrheit nur ad tempus und das nicht ex animo, und beharren nicht. Art. 25. Ebenso sagt Helv. II 18, 2 dass äusserlich durch sein Wort per ministros Gott lehre, intus autem movere electorum corda per spiritum. Man kann hier freilich fragen, welche Garantie bieten diese Zeichen, wenn sie für die reprobi doch keine Heilsgarantieen bieten, wenn sie dieselben auch assidue brauchen?

[2] Im Bezug auf das Abendmahl lehren diese Bekenntnisse Calvinisch Helv. II, 21 No. 8. Heidelb. Kat. Fr. 79. 80, Gallicana 36. 38. Belgica Art. 35 will zwar eine geistliche Nahrung annehmen, aber nur für die Erwählten. Die sinnlichen Zeichen figurent le pain spirituel; so gewiss wir leiblich essen, so gewiss empfangen wir durch den Glauben Leib und Blut Christi. Diese Heilsgarantie wird doch insofern abgeschwächt, als auch der reprobus sie empfangen kann, für den sie doch nicht

lich aber auch die guten Werke, die wir zur Ehre Gottes thun[1], denn wir wissen uns im Glauben gerechtfertigt und erwählt, zu Gottes Ehre Gottes Willen zu thun. Kurz die Erwählung ist durch concrete Vermittelungen bestimmt; der göttliche Wille ist voluntas ordinata und das Ziel für die Erwählten ist zu Gottes Ehre wirksam zu sein. Dazu sind sie erwählt. Allein wenn nun doch das Gesetz und Evangelium mit den Gnadenmitteln Allen mitgetheilt werden soll — denn man weiss ja nicht, wer erwählt ist —, so muss weiterhin zwischen einem offenbaren und geheimen Willen, zwischen praeceptum und voluntas unterschieden werden. Auch den Verworfenen wird das Heil verkündet, auch in ihnen können geistliche Regungen sich finden, aber sie sind nicht von Dauer. Die Bekenntnisse berühren diese Schwierigkeit gelegentlich, aber lösen sie nicht[2]. Calvin meint, sie müssten dann darüber schon froh sein, wenigstens das Heil geahnt zu haben. Aber man wird nicht verkennen, dass hier doch im Grunde der Mensch nur Mittel für Gottes Ehre ist, dass der offenbare Wille, Allen das Heil zu verkünden, das praeceptum, welches der Verkündigung zu glauben gebietet, mit dem geheimen in Widerspruch steht, der doch will, dass die Verkündigung und Aufforderung zum Glauben den Verworfenen Nichts helfe; man kann ferner nicht verkennen, dass die göttliche Ehre, welche durch die Verworfenen gerade so offenbar wird wie durch die Erwählten, doch im innersten Grunde egoistisch ist und von einer durch Allmacht gestützten göttlichen Tyrannei nicht weit entfernt ist. Es mag damit auch die Unbarmherzigkeit zusammenhängen, mit der Calvin gelegentlich Ketzer verfolgte[3]. Der Gottesbegriff Calvin's und der Calvin'schen Bekenntnisse geht überall darauf aus, die Creatur gänzlich in der Hand Gottes zu wissen, sie als Creatur von Gott, Gott von der Creatur unterschieden zu wissen. Darin ist einmal das feste Vertrauen auf Gott begründet[4], aber zugleich auch

---

gilt. Die Scotica hat dieselbe Schwierigkeit. Für die Erwählten wird die fiducia promissionum gestärkt. S. 467 Aber auch reprobi brauchen assidue Sacramente.

[1] Die providentia hat unsere Werke mit in den Weltplan aufgenommen. Helv. II, 6 No. 4, c. 16, 7, c. 10, 3. Heidelb. Katech. Fr. 86. Die Werke machen uns auch über den Glauben gewiss Fr. 91. — Gallicana 21. 22 (vgl. 8 Vertrauen auf die Vorsehung.) Scot. Art. 13. Spiritus in cordibus per veram habitat fidem eaque dedit opera bona, quae a Deo praeparata sunt ut in eis ambularemus.

[2] Scot. Art. 25 Helv. II, Art. 18, 2 Belgica 35.

[3] Wie auch die Bekenntnisse nirgends Mitleid mit den reprobi zeigen, eher das Gegentheil. Heidelb. Kat. Fr. 52.

[4] Vgl. z. B. Heidelb. Kat. Fr. 1, Gallic. 8. Helv. II, 10 No. 3. 9. Z. B. Belgica 13.

die Selbstständigkeit der Creatur wenigstens insofern garantirt, als sie nach ihrer Art, die ihr von Gott bestimmt ist, sich bethätigt. Auch Luther war supralapsarischer Prädestinatianer, aber es ist doch nicht zufällig, dass man im Lutherthum und zwar im orthodoxen an dem Universalismus der Gnade festzuhalten suchte. Denn schon Luther hatte das Verhältniss Gottes zu den Weltpotenzen weit enger vorgestellt. Christus sollte auch als Mensch an der Vergottung theilhaben, die natürlichen Objecte Träger göttlicher Kräfte sein. Gott ist doch bei Luther der Welt und den Subjecten weit mehr substantiell immanent und dieser Zug vertrug auf die Dauer nicht eine solche erhabene Willkür, die den Menschen gänzlich nur zum Mittel seiner Ehre macht. Dagegen ist bei Calvin die Immanenz des göttlichen Geistes auch bei den Gläubigen mehr nur virtuell und belebt deshalb auch mehr die eigenen Kräfte der Creatur zur Selbstthätigkeit, die Natur aber und die natürlichen Dinge sind nicht Träger sondern ihrer Eigenart nach nur Zeichen eines göttlichen Inhalts, der ihnen selbst nicht innewohnt.

Wenn Calvin und die Calvinischen Bekenntnisse also auch nicht durch die supra- oder infralapsarische Prädestinationslehre die geschichtlichen und natürlichen Heilsvermittelungen ausschliessen, ja wenn die Lehre von der voluntas ordinata Gottes sie in den Stand setzte, sich in einer Reihe von Lehren Luthern mehr zu nähern, als es die vorcalvinische reformirte Lehrbildung gethan hatte, so bleibt es doch dabei, dass diese Heilsvermittelungen mehr nur als durch den göttlichen Willen bestimmt sich darstellen, dass ihnen allen ein gewisser positivistischer Zug anhaftet und ihre innere vernünftige Nothwendigkeit nicht einleuchtet; daher auch die starke Betonung der Autorität der Schrift.

Die Calvinischen Bekenntnisse näherten sich dem Lutherischen Typus in der schärferen Verurtheilung der Sünde als verdammlicher Schuld, im Zusammenhang damit in der Betonung der Versöhnung durch Christi Tod, wodurch Gottes Gerechtigkeit befriedigt wird, die durch die Verletzung des göttlichen Gebotes verletzt ist. Allein wie kann bei der Erbsünde von Schuld, von verdammlicher Schuld die Rede sein, zumal doch Gott aus allen Schuldigen nur einen Theil von vornherein verwirft! Wenn durch die Versöhnung Gottes Gerechtigkeit befriedigt ist, warum werden denn nicht Alle sondern nur Einige erwählt? Hier sieht man, wie in letzter Instanz nicht die Versöhnung sondern die Prädestination alles bestimmend entscheidet. Ebenso haben die Calvinischen Bekenntnisse, wie Calvin die Gemeinschaft mit Christus stärker hervor-

gehoben, während die Beziehung auf Gott selbst und seine Aktion in uns mehr in Zwingli's Tendenz lag. In Christus offenbart sich das göttliche Wohlwollen gegen uns; im Glauben an ihn werden wir der Sündenvergebung theilhaft und des Heils gewiss, ebenso aber auch durch ihn wiedergeboren. Allein dabei soll doch Christi erhöhte Menschheit creatürlich an einem bestimmten Ort verharren, so dass nicht deutlich ist, wie denn der ganze Christus und nicht vielmehr der λόγος sich uns mittheilt, der mit dem Vater und Geist im Grund Eins ist. Ferner enthalten die Gnadenmittel, insbesondere die Sacramente in den Calvinischen Bekenntnissen göttliche Gaben, insbesondere die Gemeinschaft mit Christus[1], daneben, dass sie die That des Bekenntnisses zu ihm und zu der Gemeinschaft der Christen in sich schliessen. Auch hierin ist eine Annäherung an die Lutherische Lehrform. Und doch ist der Genuss nur ein spiritualer im Glauben, es ist eine Wirkung im Inneren des Menschen. Der Streit Calvin's mit Westphal drehte sich besonders um die Art der Verbindung der Elemente mit Christus und da blieben Calvin und die Calvinischen Bekenntnisse dabei, die Elemente in ihrer creatürlichen Selbstständigkeit zu belassen. Die Erwählung wird nicht durch die Sacramente realisirt, sondern bezeichnet, kundgethan. Die res sacramenti wird von Gott gegeben, die symbola von den Dienern[2]; geradeso, wie das Wort äusserlich von ihnen verkündet wird, während innerlich der heilige Geist erleuchtet[3], und ebenso auch ohne Wort und Sacrament Gott den Menschen erretten kann[4]. Christus ist das speculum, testimonium electionis. Nehmen wir das Alles zusammen, so ist doch die Annäherung an die lutherische Lehrform besonders in der Helv. II nicht so stark, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, da im Grunde genommen auch hier alles Creatürliche nur Zeichen für das Göttliche ist und nur als die Form angesehen wird, durch die die Erwählung für das Bewusstsein bezeichnet wird, während sie sich in Wahrheit durch Gottes inneres Wirken selbst realisirt. Die ganze sinnliche creatürliche Vermittelung Wort, Verkündigung, Sacrament, ja selbst Christus nach seiner menschlichen Seite sind doch

[1] Das Abendmahl soll corpus und sanguis Christi geben, wir sollen nach einigen Stellen bei Calvin und den Bekenntnissen Christi Leib, der im Himmel ist, geheimnissvoll erhalten oder virtuell an ihm Theil haben. Helv. II, 21 No. 10. Heidelberger Kat. Fr. 75, 76. Gallicana 36. Belgica ed. Schaff 35 S. 430. Diese Speise soll zum ewigen Leben dienen nach Heidelb. Kat. Fr. 75.

[2] Helv. II, 21 No. 3.

[3] Helv. II, 18, 2.

[4] Helv. II, 1, 7.

mehr nur das Bild, Zeichen, Zeugniss, in dem sich die ewige Erwählung abspiegelt, der wir aber durch den Geist innerlich gewiss werden bei Gelegenheit dieser Zeichen. Die wahre obsignatio kann doch nur der Geist machen. Wo dieser Gedanke mehr zu Gunsten realer Vermittelungen zurückgedrängt wird, insbesondere durch die Versöhnung Christi [1], da ist diese Vermittelung positivistisch bestimmt und sie selbst auch auf Gottes Willen zurückgeführt, der diese media salutis bestimmt [2].

Besondere Aufmerksamkeit wird von der Helvetica II [3] auf den Begriff der Kirche gerichtet; insbesondere ist auch ihre Verfassung Gegenstand des Interesses. Sie ist einmal Gemeinschaft der Gläubigen oder Erwählten, hat aber auch hypocritae in sich; ihre concordia wird in der Verkündigung des Evangelii, dem dogma und den Riten gefunden, die Christus eingesetzt hat, wozu andere Bekenntnisse noch die Kirchenzucht hinzufügen [4]. Aber auch in der Kirche sind die äusseren Handlungen besonders der ministri nur die Gelegenheit, bei der Gott zugleich im Inneren wirkt. Die Aufgabe der Kirche ist die Pflege der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, die Pflege des religiösen Lebens [5]. Im Unterschied von der lutherischen Auffassung tritt neben der reinen Lehre die kirchliche Disciplin und Verfassung hervor. Insbesondere ist aber auch die Betonung der einfachen, demüthigen Bildlosigkeit des Cultus zu beachten [6].

Wenn sich die Calvinischen Bekenntnisse in den angegebenen Punkten dem Lutherthum annähern, so lehnen sich die 39 Artikel noch mehr an die Augustana an, während die Westminsterconfession 1647 streng calvinisch ist.

Gegen den Arminianismus, von dem nachher die Rede sein soll, hat die Dortrechter Synode [7] von 1519 für den Calvinismus ent-

---

[1] Wie das bei dem Heidelberger Katechismus, der Scotica, Belgica theilweise der Fall ist, auch an einzelnen Stellen der Helv. II.

[2] Uebrigens haben die Calvinischen Bekenntnisse immer die Elemente der Sacramente von dem geistigen Inhalt unterschieden und machen die Fruchtbarkeit aller Heilsvermittelungen in letzter Instanz von der electio abhängig und von Gott, dem heiligen Geist, der im Inneren des Menschen wirkt bei Gelegenheit der äusseren Mittel.

[3] Cap. 17, 17. Art. 18 handelt von den ministri und ihren Aufgaben No. 12.

[4] z. B. Belgica 29, la pure prédication de l'evangile, pure administration des sacrements, la discipline ecclesiastique pour corriger les vices. Gallic. 29. Scotica 18.

[5] Heidelb. Kat. Fr. 54, 55.

[6] Helv. II, Art. 22. 27.

[7] Vgl. die fünf Capitel bei Schaff a. a. O. III, 551—580.

schieden, Gomarus an der Spitze. Hier tritt die Prädestination in den Mittelpunkt der Betrachtung und wird zum „Centraldogma"; ihr entspricht eine Stimmung demüthiger Gesinnung, die sich selbstlos in den Dienst der göttlichen Ehre stellt. Die fünf Dortrechter Artikel enthalten, von der Polemik abgesehen, Folgendes: Alle haben in Adam gesündigt: Die Verworfenen werden also wegen ihrer eigenen Schuld verworfen. Christi Tod hätte für sie wohl zugereicht, um auch sie zu versöhnen, weil er unendlich werthvoll ist; aber Christi Erlösungswille hält sich an die particulare Erwählung. Die Erwählung vollzieht sich geschichtlich auf dem streng geordneten Wege; sie ist die Quelle des Glaubens, nicht umgekehrt, der Glaube der Grund der Erwählung. Der Grund der Erwählung ist allein Gottes beneplacitum, das ewig und unveränderlich ist. Die Vergewisserung des Heils wird nicht gegeben durch die Aufspürung der göttlichen Geheimnisse, sondern durch die Beobachtung der Früchte der Erwählung, d. h. den Glauben, filialis timor, Hunger, Durst nach Gerechtigkeit, Schmerz über die Sünde. Die, welche nicht erwählt sind, werden träge. Aus dem Bewusstsein der Erwählung nehmen die Gläubigen als Söhne Gottes den Anstoss zur Liebe und Selbstreinigung, wie der Heidelberger Katechismus die Ethik aus der Dankbarkeit ableitete. Das decretum reprobationis soll nicht Heilsungewissheit zur Folge haben. Das zweite Capitel hält die juridische Versöhnungstheorie streng fest, Christus ist für uns maledictio geworden. Sodann wird die Sünde behandelt; der Mensch war vollkommen nach Gottes Ebenbild geschaffen, ist aber durch den Fall im Verstand verfinstert und im Willen schlecht, unrein in all seinen Affecten; er hat solche Nachkommen erzeugt; die Erbsünde als corruptio durch die propagatio vitiosae naturae ist die Folge des gerechten göttlichen Urtheils; die Menschen sind filii irae, untauglich zum bonum salutare; nur haben sie die justitia civilis behalten, und ein lumen naturale, Kenntnisse natürlicher Dinge, können zwischen honesta und turpia unterscheiden und haben studium disciplinae externae; im Grund ist also nur die Grundrichtung des Menschen im Verhältniss zu Gott in Bezug auf Wille und Intelligenz verdorben. Nur durch das Evangelium können die Menschen gerettet werden, das im alten und neuen Testament nach der reformirten Vorstellung vorhanden ist. Der Ruf Gottes an Jeden soll ernst gemeint sein trotz der Verwerfung; serio vocantur, serio promittit. Das kann doch nur dadurch aufrecht erhalten werden, dass eben dieser Ruf auch das Mittel zur Verwerfung werden kann; die Dortrechter aber betonen,

in diesem Punkte der Concordienformel gleich, trotzdem sie eine irresistible Gnade annehmen, dass die dem Rufe nicht folgen, selbst schuld seien; die ihm aber folgen, folgen ihm aus Gnade. Der heil. Geist wirkt in ihrem Inneren, während das Wort verkündet wird; der heil. Geist ad intima penetrat, cor clausum aperit, voluntati novas qualitates infundit, macht sie ex mala bonam, e nolente volentem. Die Bekehrung findet statt nicht durch die äussere Lehre, moralis suasio, sondern ist plane supernaturalis, potentissima et suavissima mirabilis et arcana operatio, so dass Alle, in denen Gott so wirkt, infallibiliter et efficaciter regenerentur et actu credant, und die voluntas renovata non tantum a Deo agitur, sed a Deo acta, agit et ipsa. Der Geist vivificat spiritualiter; nun beginnt der neue Gehorsam. Endlich wird im fünften Capitel darauf hingewiesen, dass trotzdem die Bekehrten nicht von Sünde frei sind und der perseverantia bedürfen; auch wenn sie in schwere Sünden fallen, bleibt doch in ihnen ein semen electionis. Jedoch wird einerseits der Leichtsinn abgelehnt, andererseits die Heilsgewissheit festgehalten. Durch das testimonium spiritus sancti und durch den Eifer in guten Werken können sie Heilsgewissheit haben und wenn sie dieselbe auch nicht immer fühlen, weckt sie der Geist doch wieder. Die perseverantia kommt zu Stande durch die Mittel des Hörens des Evangelii, der Meditation, der Ermahnung, des Gebrauchs der Sacramente, aber doch nur so, dass der heilige Geist bei dieser äusseren Anregung im Innern wirkt, eine Wirksamkeit, die die Folge der electio ist, also ihre letzte Ursache in Gottes Willen hat[1].

Man sieht, dass hier insofern eine einheitlichere Auffassung als im Lutherthum vorliegt, als Alles formell auf den göttlichen Rathschluss der Erwählung zurückgeführt wird. Andererseits aber ist die gesammte historische Vermittelung zwar nicht überflüssig, aber doch nur positivistisch aufgenommen und formal unter den Rathschluss der Erwählung untergeordnet. Die ganze Auffassung ist einserseits formal einheitlich, inhaltlich aber ist nur aus dem concret positiv Gegebenen zu erkennen, was Gottes Wille

[1] Die Schweizerische Formula consensus Helvetica 1675 nimmt im Ganzen denselben Standpunkt ein. Nur wird hier die Inspiration der Schrift tum quod consonas tum quod vocalia tum quoad res, tum quoad verba behauptet. Auch wird ausdrücklich von Christus hervorgehoben, dass er nicht als causa meritoria die electio praecedit, sondern dass er selbst erwählt ist, damit die schon feststehende Erwählung der Erwählten durch seine Vermittelung realisirt werde. So ist er als Erwählter unser Bruder und zugleich Haupt. Diese Formula ist von Heidegger gegen die Schule von Saumur (Amyrauld, La Place), auch gegen Pajon verfasst. S. u.

sei; man ist an die Auctorität gewiesen. Daneben geht freilich die Thätigkeit Gottes im Innern her, von der doch im Grunde alles Heil abhängt. So wenig wir im Lutherthum der Concordienformel und der Orthodoxie eine einheitliche Darstellung der protestantischen Lehre finden konnten, so wenig ist es hier der Fall, wenn auch die formale Einheit der auf der Dortrechter Grundlage ruhenden Orthodoxie in systematischer Beziehung sehr zu Statten kommt. Im Grunde ist auch hier die Gottheit noch nicht so gedacht, dass die Vereinigung des Menschen mit Gott möglich wird. In Gott bleibt ein gutes Stück Willkür; seine Liebe hat etwas von der Laune eines mächtigen Herrn, sie ist positivistisch, insofern nicht nur die Auswahl der Erwählten sondern auch die Heilsvermittelungen von dem göttlichen decretum positiv bestimmt sind. Aber dieser Positivismus wird im Interesse der Heilsgewissheit verwendet. Sieht man auf dieses Centrum der Heilsgewissheit, so kann man sagen: Alles gipfelt doch in dieser Lehre der Dortrechter in dem Bewusstsein, zum sittlichen Handeln zu Gottes Ehre erwählt zu sein, daher hier auch die Ethik mehr ausgebildet und der Zusammenhang mit dem weltlichen Leben energischer gewahrt wird, als in der lutherischen Orthodoxie.

β. Die reformirte Orthodoxie.

Die reformirte Scholastik blühte vorzüglich in Holland und der Schweiz. Maresius, Voetius, Hoornbeck, Wolleb, Zwinger in Basel, Heidegger in Zürich sind u. A. ihre Vertreter, letzterer Verfasser der Formula consensus Helvetica, Spanheim, in Genf Franz und Ben. Turretin. Der Einfluss der Orthodoxie zeigte sich schon in der Aenderung des Studienbetriebs auf den reformirten Hochschulen, indem die Exegese zurücktrat und zwei bis drei Jahre Dogmatik studirt wurde, die Vorlesungen oft einen einzigen locus umfassten. Auch die Ethik, obgleich mehr betrieben als bei den Lutheranern, trat doch gegen die Dogmatik zurück und wurde der Philosophie überlassen (zu der die Reformirten, zunächst zu Aristoteles, ein engeres Verhältniss aufrecht hielten), oder als Anhang der Dogmatik oder in der praktischen Theologie behandelt, sofern sie eben kirchliche Ethik war.

Der Mittelpunkt des orthodoxen Systems war die Lehre von der Prädestination, also die Lehre von dem Verhältniss Gottes zu der Welt, aber unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit der Welt, vor Allem des Menschen von Gott, jedoch so, dass der Mensch seiner Erwählung gewiss sein sollte. Aber diese Gewissheit war nicht ganz ohne Furcht

vor dem allmächtigen Gott, der doch nur einen Theil der Menschheit erwählte. Die Art, wie die Erwählung realisirt wurde, war ebenfalls Gegenstand des göttlichen Willens. Diesen göttlichen Willen konnte Niemand anderswoher als aus der positiven Offenbarung kennen. Daher finden wir auch hier die Schrift und zwar die bis auf die Vocale im alttestamentlichen Texte inspirirte Schrift als die Offenbarungsurkunde, in der Gottes Wille unverfälscht niedergelegt ist. Wenn man nun erwägt, wie einerseits die Heilsgewissheit der Erwählten und ihre ethische Bestimmtheit hervorgehoben wird, wie sie dann aber doch andererseits von der Schriftauctorität abhängen, so sieht man auch hier den Zwiespalt des Systems. Die Gotteslehre ist noch nicht der Heilserfahrung gemäss völlig ethisch umgebildet, sondern hat noch einen Rest jüdischer Willkür. Die concrete Ausgestaltung des Decrets, welche die Art der historischen Verwirklichung des Heils darstellt, ist theilweise einseitig juridisch bestimmt wie die Versöhnungs- und Erbsündenlehre, theilweise ist die innere Wirksamkeit des Geistes mit den äusseren Mitteln, die einfach historisch angenommen werden, nicht vermittelt; diese Mittel tragen einen positivistischen Charakter, von der Erwählung Christi bis zu den Gnadenmitteln. Wenn die Glaubensgewissheit wirklich durch den heil. Geist im Innern zu Stande kommt, was soll dann diese Abhängigkeit von dem Buchstaben der Schrift? Zu dem evangelischen Standpunkt passt dieser Apparat von Auctorität nicht, der mehr gesetzlich ist; die voluntas signi und beneplaciti offenbarte auch, wie äusserlich die Vermittelung der Gnade war, da insgeheim Gott selbst von seinen äusseren Heilsmitteln in Bezug auf viele Menschen Alles eher wollte, als dass sie ihnen helfen sollten. Kurz, die einheitliche Form des orthodoxen Systems verdeckte nur schlecht, dass doch das Christenthum noch nicht als die dem Menschen natürliche Religion aufgefasst wurde, was in der Heilsgewissheit hätte liegen müssen, sondern als eine Religion mit positivem Auctoritätscharakter, während doch auf der anderen Seite die Gewissheit von Gott erwählt zu sein, um seinen Willen zu thun, die durch den erwählenden Gott selbst im Menschen unmittelbar erzeugt wird, den Menschen in eine von der ganzen Welt unabhängige Ewigkeitssphäre erhebt. Beide Seiten, die auctoritative und das innerlich auf den höchsten Gipfel geistiger Unabhängigkeit gestellte Erwählungsbewusstsein — sind mit einander verknüpft durch den Begriff der voluntas ordinata. Da indess die Erwählung absolut vor allen Vermittelungen feststeht, so sind die durch die voluntas ordinata bestimmten Vermittelungen mehr Zeichen

der Erwählung als Mittel sie zu realisiren. Die Methode ist formell geschlossener als bei den Lutheranern, und die Anordnung ist von dem einmal eingenommenen Standpunkt aus durch die Sache selbst gegeben. Es wird angefangen mit der Schrift, als der Quelle dogmatischen Erkennens, dann wird über Gott und sein Decret geredet und alles Uebrige ist die Ausführung des göttlichen Decrets. So behandelt z. B. Maresius[1] als die Ausführung des Decrets die Schöpfung, die Sünde, Gesetz Gottes, foedus gratiae, Person Stände officium Christi, Berufung, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung, christliche Freiheit, glorificatio, Kirche und Sacramente. Wolleb theilt sein Compendium theologiae Christianae 1638 in zwei Bücher. Das erste Buch enthält die Dogmatik. Da die Theologie praeceptorum systema ist, diese aber in der Schrift gegeben sind, geht er von der Schrift aus. Daran schliesst er die Gottes- und Prädestinationslehre und dann die Ausführung des Rathschlusses: Schöpfung, Vorsehung, Urstand, Fall, Strafe, Gesetz, Evangelium, Christus, seine Stände, sein Werk, allgemeine Berufung, foedus gratiae, Sacramente, Taufe, Abendmahl, Kirche, specielle Berufung der Erwählten, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung, perseverantia, christliche Freiheit, Eschatologie. Sodann folgt im zweiten Buch die Ethik: gute Werke und Tugenden im Anschluss an den Dekalog. Heidegger in seiner medulla theologiae[2] ergeht sich über den Begriff der Theologie, auch der natürlichen Theologie, redet dann von der heiligen Schrift, von Gott und seinen Decreten. Dann betrachtet er die Realisirung der Decrete durch die Schöpfung, das foedus operum im Paradiese; dann kommt die Sünde und das foedus gratiae im Allgemeinen. Dann wird die oeconomia des foedus gratiae durchgenommen, Patriachen, Gesetz Mosis (hierbei bespricht er die Ethik), Christus, seine Stände, sein Werk, dann die oeconomia des foedus gratiae unter dem Evangelium: Berufung, Rechtfertigung, Heiligung, die constantia des foedus gratiae, dann äusserer Cult, Sacramente, Kirche, Eschatologie.

Man sieht an diesen Beispielen, wie einheitlich der Inhalt der Dogmatik als Ausführung des göttlichen Decrets beschrieben wird. Bei Heidegger zeigt sich, wie unter diesem Gesichtspunkt die Weltgeschichte betrachtet wird, wie das Decret sich stufenweise realisirt im Laufe der Geschichte. Eben hierin liegt aber auch ein Ansatz, je mehr man auf die Geschichte und ihren Fortschritt reflectirt, die rigorose Abstract-

---

[1] Systema theologicum 1673.

[2] Medulla theologiae Christianae ed. 2. 1713.

heit des Prädestinationsdogma's zu erweichen, was die Coccejanische Föderaltheologie ausführt. Der Orthodoxie aber wurden ihre oben angedeuteten inneren Disharmonieen auf die Dauer um so gefährlicher, als die Rücksicht auf die natürliche Theologie — wie im Lutherthum — einen Ansatz zu rationaler Auffassung enthielt, der bei der höheren Achtung der Philosophie um so bedenklicher wurde[1], je mehr die Philosophie erstarkte. Die Philosophie des Cartesius wurde ihr gefährlich. Die Unebenheiten der Lehre von dem doppelten Decret, sowie der schroffen Erbsündenlehre und der juristischen Versöhnungslehre, welch letztere mit dem absoluten Decret der Erwählung und der inneren Gewissheit durch den heiligen Geist sich nur mühsam vereinigen liess, wurden in der reformirten Kirche ebenso Veranlassung des Streits, wie die Lehren von den Voraussetzungen und Folgen der Rechtfertigung bei den Lutheranern. Nicht nur die Arminianer und Socinianer opponirten, Amyrauld und Pajon milderten die Prädestinationslehre; auch in der Schweiz opponirten der Formula consensus Helvetica Männer wie Osterwald, Werenfels u. A. In England, wo es nie eine Orthodoxie gegeben hatte, und die Glaubenslehre als Erklärung der 39 Artikel oder des Apostolicums oder Athanasianums behandelt war, lag der Puritanismus im Kampf mit dem katholisirenden Traditionalismus der englischen Staatskirche. Es kam der Independentismus mit seiner Demokratisirung der unabhängigen Einzelgemeinden und der Unabhängigkeit vom Staat. Die Heiligen, Baptisten, Quäker, Leveller, Deisten machten mehr oder weniger dem mystischen, persönlichen und rationalen Interesse Luft und stehen im Gegensatz zu der Richtung auf auctoritative Objectivität und den historisch bedingten Glauben. Die Bedenken, welche von der Opposition gegen die Orthodoxie beider protestantischer Confessionen erhoben wurden, sind aber schon zur Reformationszeit von den Dissenters geltend gemacht worden, welche ihre Stimme energisch erhoben, als das officielle Kirchenthum in den Reformationskirchen das Dogma vorschnell bekenntnissmässig fixirte und die protestantische einheitliche Grundrichtung theils durch Dringen auf reine Lehre verdunkelte, theils nicht zu ihren Consequenzen kommen liess. Wir würden kein vollständiges Bild von den reformatorischen Bewegungen haben, wenn wir die Dissenters ausschliessen würden, die gerade auf die Punkte, in denen die officiellen Reformationskirchen schwach waren, hinwiesen, freilich

[1] U. A. schrieb Pictet eine Morale chretienne, 1695. Joh. Alph. Turretin, dilucidationes Philosophico-Theologico-Dogmatico-morales, 1748.

ohne zunächst gehört zu werden; die Geschichte gab ihnen aber doch insofern Recht, als ihre Gedanken später Berücksichtigung fanden. Denn als die Orthodoxie die Spitze der einseitigen confessionellen Kirchlichkeit erreicht hatte, war die Stimmung reif geworden, um auf die Einwände zu hören, die die Dissenters geltend gemacht hatten. Mochte es immerhin zur vorläufigen Consolidirung des Protestantismus nöthig gewesen sein, dass er seiner Lehre kirchliche Formen gab, überhaupt sich kirchlich constituirte, um vom Katholicismus nicht erdrückt zu werden, so stand doch die Betonung der orthodox-auctoritativen, positivistischen Lehrform in beiden Confessionen im Missverhältniss zu der inneren Heilsgewissheit des Glaubens, die man selbst in der Orthodoxie beider Confessionen nicht aufgeben wollte.

3. Die Dissenters der Reformationszeit[1].

Ich sehe hier ab von den fanatischen Ausschreitungen, welche ein Theil der Wiedertäufer in Vermischung von Staat und Kirche, in Errichtung eines heiligen durch enthusiastische Einfälle regierten Gottesstaates beging. Im Uebrigen sind es die mystischen und rationalen Richtungen, welche theils die Gleichstellung der Schrift, überhaupt des historischen Elementes mit dem mystischen, ferner das gesetzliche Wesen der mit dem Staate verquickten Kirchen und ihre Intoleranz tadelten, theils diejenigen Dogmen angriffen, welche die Reformation nicht eingehender behandelt, sondern von der alten Zeit herübergenommen oder doch nicht nach dem reformatorischen Princip umgestaltet hatte. Die neuere Geschichtsforschung hat erst begonnen diesen verschiedenen Strömungen gerecht zu werden.

Schwenckfeld[2] übertrieb nach einer Seite die Tendenz, die Luther in seiner Abendmahlslehre vertrat, dass wir an Christi Fleisch Theil haben. Ihm war das Fleisch Christi selbst göttlich; er wollte damit sagen, dass Christus ungetheilt sei, auch als Mensch seinem Wesen nach eins mit Gott; er war hier noch stärker als die Lutheraner monophysitisch bestimmt; er will, dass uns dieses Wesen Christi mitgetheilt werde, dass wir in ihm an der Gottheit Theil haben. Aber dieses vergottete

[1] Insofern diese mit dem Humanismus und der gesammten geistigen Atmosphäre der Zeit in Verbindung stehen, ist diese besonders im Auge zu behalten. Vgl. Burckhardt, die Cultur der Renaissance in Italien. 4. Aufl. 1885; Carrière, die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit.

H. Ritter, Geschichte der Philosophie Bd. 9. 10.

[2] Vgl. über ihn Erbkam, Geschichte der protestant. Secten 1848, S. 357—475.

Fleisch kann sich nicht in die sinnlichen Elemente des Abendmahls herablassen; es ist ein inneres geistiges Geniessen des ganzen vergotteten Christus, das er im Sinne hat. Eine physische Ubiquität kann diesem Fleisch Christi nicht zukommen; es ist geistig allgegenwärtig. Insofern nun dieses himmlische Fleisch nicht in irdische Elemente eingehen kann, steht er zu Luther in Opposition, der in den Elementen Fleisch und Blut Christi haben wollte. Schwenckfeld geht von dem Aeusseren auf das Innere. Sein mystischer Zug veranlasste ihn zur Opposition gegen das objective Kirchenthum, gegen Predigtamt, Gnadenmittel der Sacramente. Er will, dass man zwischen dem Zeichen und Bezeichneten unterscheide und nicht beides identificire[1]. Ihm kommt es bei dem Glauben auf das geistliche Fühlen, die innere Empfindlichkeit an. Das Wesen Gottes wird im Glauben an den Menschen mitgetheilt; der Glaube ist eine gnädige Gabe des Wesens Gottes. So macht er denn auch gegen die juristische Form der Rechtfertigungslehre Front. Wir werden nicht gerecht gesprochen; sondern Christus theilt sich uns mit und ist unsere Gerechtigkeit. Wir werden so selbst gerecht, heilig, selig. Aber indem er die Theilnahme an Gottes Wesen in der Wiedergeburt annahm, hat er andererseits zwischen der Schöpfung und der Erlösung so scharf unterschieden[2], dass die Welt der Schöpfung Gott fremd ist, und erst durch die Wiedergeburt werden die Menschen der göttlichen Natur theilhaft. Er steht da völlig im Gegensatz zu Franck, der das Wort Gottes in aller Creatur findet. Für Schwenkfeld ist die natürliche Creatur Gott fremd; daher er auch alle natürlichen Heilsvermittelungen ablehnt. So hat er auch die Art, wie die Wiedergeburt zu Stande kommt, nicht deutlich gemacht. Es ist in seiner Mystik etwas Abruptes. Auch in der Wiedergeburt handelt es sich ihm nicht um ethische Vermittelungen. Seine Lehre trägt mehr den Charakter einer geistlichen, der äusseren Natur abgewandten Physik, wenigstens insofern er das Theilhaben an göttlicher Natur betont und den Uebergang zur Wiedergeburt nicht sittlich vermittelt, während er andererseits gegen unheiliges Leben Kirchenzucht fordert. Trotzdem ist seine Opposition gegen historischen Glauben, gegen juristische Rechtfertigungslehre, gegen die Ueberschätzung der äusseren Heilsgarantieen und

---

[1] Vgl. s. Schrift vom Worte Gottes, dass kein ander Wort Gottes sei denn der Sohn Gottes Jesus Christus, Bewerung. Fol. 21.

[2] Epist. 1, 177: „Wir unterscheiden unter dem, das aus dem Werk der Schöpfung nach dem Fall im Menschen überblieben ist, und unter der Wiedergeburt und dem was von Christo und seiner Gnaden herkömmt.“

des äusserlichen Kirchenwesens bedeutsam; man könnte zwar zweifeln, ob er nicht wegen seines Dualismus zwischen der ersten und zweiten Schöpfung mehr der mittelalterlichen als der neuen Richtung zugehört. Aber er legt doch ein solches Gewicht auf die Frömmigkeit des Subjects, auf seine Einheit mit Gott, und zwar die dauernde Erfahrung der Einheit mit Gott, dass dieser Zug ihn auf die protestantische Seite stellt.

Weit bedeutender, weil viel umsichtiger und umfassender ist Sebastian Franck[1]. Er steht den Kirchen seiner Zeit fremd gegenüber. Er sah in den protestantischen Kirchenwesen wie Schwenckfeld die Gefahr in äusserliches Kirchenthum zu gerathen, das mehr auf reine Lehre, Wirksamkeit der Sacramente als auf Glaubenserfahrung und sittliche Bethätigung des Glaubens gerichtet war, die Persönlichkeit zurückstellte und das Volk wieder an kirchliche Lehrauctoritäten wies, die man durch Staatsschutz, d. h. durch Anwendung von Zwangsgewalt unterstützt wissen wollte. Franck hat geographische und geschichtliche[2] Arbeiten gemacht und ist deshalb der Geschichte nicht so fremd wie manche andere Mystiker. Er ist in die humanistischen Kreise eingeweiht, hat des Erasmus Encomion Moriae übersetzt. Er hat Paradoxa geschrieben, um durch sie zum Selbstprüfen und Selbstdenken anzuregen. In seiner Uebersetzung von Althammers Diallage hat er Schriftstellen, die sich zu widersprechen scheinen, neben einander gestellt, um zu zeigen, dass man ohne den Geist die Schrift gar nicht verstehen könne[3]. Er ist auch für die Kirchenzucht eingetreten und hat den Kirchenbann gegen sittliche Vergehungen gefordert[4], wie er denn gerade an den Kirchen tadelte, dass sie keine sittliche Förderung brächten.

Franck ist es vor Allem um die Selbstständigkeit religiöser Ueberzeugung zu thun. So richtet sich seine Kritik auch gegen die Reformatoren, die ihm durch ihre Billigung der Verfolgung der Täufer, durch ihre zum Theil buchstäbische Schriftverwendung, die einseitige Leugnung

---

[1] Vgl. Cunitz, Seb. Franck et le spiritualisme au seiz. Siècle, Nouvelle Revue de théologie V, 351 f. Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck 1892. Dilthey, Archiv f. Geschichte d. Philos. Bd. V, 389—400. Weitere Literatur über Franck bei Hegler S. 8.

[2] Vgl. seine Chronik v. 1531 Zeitbuch und Geschichtsbibel. Weltbuch 1534. Germaniae Chronicon 1538. Die Frankenkronik. Auch hat er Sprichwörter 1541 gesammelt und eine Chronik der Türkei geschrieben 1530.

[3] Von besonderer Wichtigkeit ist sein „verbütschiertes mit 7 Siegeln verschlossenes Buch“ 1539.

[4] Gegen das gräuliche Laster der Trunkenheit.

der Willensfreiheit, ihre juristische Genugthuungs- und Rechtfertigungslehre, die das sittliche Element zurückdrängte, durch ihren Anschluss an die Fürsten und den Zwangscharakter ihrer immer mehr dogmatischen Lehrkirchen in falsche Bahnen gerathen zu sein schienen. Er hatte nicht Unrecht, wenn er sagte: Sie laufen wieder in Mosen von Christo. Zunächst stellt er das Schriftprincip gegen den Glauben zurück. Er sagt, alle möglichen Secten berufen sich auf die Schrift; die Schrift sei an sich nicht so hell, wie die Reformatoren behaupten. Wenn es allein auf die Schrift ankäme, hätten alle Schriftgelehrten im Licht gewandelt. Er weist von dem Buchstaben zum Geist, von der Schrift auf das Wort Gottes in der Schrift [1]. Der Geist und Sinn der Schrift ist Gottes Wort. Aber Gottes Wort ist auch in uns und wenn auch der Brunnen durch die Sünde verschüttet ist, so sind wir doch noch im Stande zu beurtheilen, dass der Inhalt des Wortes Gottes uns nichts Fremdes sei, sondern unserer Natur entspreche. Von Anfang an ist Gottes Wort in uns; es braucht nur wieder aufgegraben zu werden. Es ist noch in uns wie ein verschütteter Brunnen, wie ein glostender Funken. Das Wort Gottes, das an sich im Menschen ist, kommt im Christenthum erst zum vollen Bewusstsein. Das Wort Gottes ist ihm ein universales Princip; es ist in der Natur als die den Dingen eingepflanzte göttliche Ordnung, in der Geschichte, in den Heiden, in den alttestamentlichen Propheten, in Christus vor Allem; in ihm ist offenbar geworden, dass der Mensch mit Gottes Wort erfüllt sein soll und kann, dass dieses der Natur des Menschen entspricht. Wenn uns Christi Geist ergreift, so ist damit die Wiederherstellung unserer Natur vollzogen. Die Offenbarung enthält das unserer Natur Entsprechende, sie belebt das in unserer Natur Angelegte [2]. So

[1] Die Schrift ist die Schale, Krippe, Laterne, Monstranz, Buchstabe, Hülle, Umhang von Gottes Wort, Gottes Wort liegt darunter, ist der Kern, Schwert, Licht, Heiligthum, Geist, Leben, die Fülle und das Ding. Vgl. u. A. die Vorrede zu den Paradoxa und zu dem verbütschierten Buch. Encom. 169 f.

[2] „Ein Philosoph wird gefragt, wann er angefangen hätte ein Philosophus zu werden, antwortet er: Da ich mir selbst anfing ein Freund zu werden. Wenn man nun einen Christen fragt, wann er angefangen hätte ein Christ zu werden, möcht' er antworten, da ich mir anfing selbst Feind zu werden. Dies wäre das Widerspiel geantwortet und doch Beides Recht und Wahr. Der Philosoph redet von der Natur, wie der Mensch gut sei von Natur und so er zu ihm selbst einkehre, weise und sein Freund werde, so suche er sein Bestes. Das kann aber nit geschehen, er suche dann Gott, so sucht er hierin aufs Beste sich selbst. Der Christ redet von dem verderbten abgefallenen Menschen." Encom. 116 f. Nach dieser Seite ist Franck von dem Standpunkt der Renaissance beeinflusst, welche die Güte der menschlichen Natur hervorhebt.

will er nicht die Lehre von der Erbsünde in dem Sinne, dass sie unsere Natur völlig verdorben habe. Die Sünde ändert nicht das Wesen, nur das Accidens, den Willen. Sünde ist, wenn wir nicht Gott in uns wirken lassen. So ist auch nicht eine Versöhnung Gottes nothwendig[1]! Sondern indem Gott uns kundthut, dass er uns liebt, werden wir durch die Gnade umgewandelt. Gott ist die ewige Liebe, die uns durch ihr Wort im Innern umgestaltet. Das Wort Gottes das in Christus ist, muss auch in den anderen Menschen lebendig werden. Sein Leiden muss auch in seinen Gliedern gelitten werden, wir Alle müssen auch leiden und gen Himmel steigen[2]. Die Gnade ist zuvorkommend; der Mensch muss sich ergreifen lassen von dem Worte Gottes, wie es in dem historischen Christo offenbar geworden ist. Aber damit kann der ewige Christus, d. h. das in Christo wohnende Wort Gottes auch ihn beseelen. In diesem Glauben weiss der Mensch seine eigene Natur vollendet. Der Glaube vergottet. Das ist kein willkürlicher Enthusiasmus, weil sich das Wort an unserem Gewissen bewahrheitet und wir im Glauben sittliche Menschen werden, die von Gottes Geist getrieben das Gute um Gottes willen thun wollen. Die Zurechnung von Christi Werk nützt Nichts, Christi Geist muss in uns übergehen. Die Heilsgewissheit ergiebt sich daraus, dass der Mensch im Glauben principiell seine eigene Natur vollendet weiss. Dazu bedarf es keiner Kirche, keines Priesters, keines Theologen. Das Wort Gottes kommt im Christenthum zum vollen Bewusstsein und so ist das Christenthum die Vollendung der Religion; es ist allgemein gültig, weil in ihm das allgemein gültige Princip des Wortes Gottes, das der Natur des Menschen entspricht, voller Besitz des Menschen wird. „Gottes Wort ist in allen Creaturen, aber vor Allem in eines gelassenen Menschen Herz.“ In der inneren Erfahrung verbindet sich Gott mit dem Subject, die Religion mit dem sittlichen Princip. Das Wort Gottes in uns ist die göttliche uns beseelende Liebe. Nur der von Gottes Geist beseelte Mensch kann die Schrift recht verstehen; sie ist nur die Schale für Gottes Wort, das wir in uns selbst aufnehmen müssen. Dieser Gott in uns ist aber kein Sectengott. Ein Türke, ein Heide ist ebenso zum Bilde Gottes geschaffen, wie ein Deutscher. Christus ist nicht parteiisch; er will nicht die Christen an eine Partei gebunden haben[3]. Die sichtbaren Kirchen

---

[1] Der unbewegliche Gott zürnt über Niemand. Parad. No. 90.

[2] Parad. No. 115 f. S. 70 f.

[3] Encom. 155 f. 109. 116. Vorrede zum Weltbuch. Er hat deshalb auch die Seligkeit frommer Heiden angenommen. Hegler a. a. O. S. 207.

sind Franck zu eng: er weiss sich als Glied eines unsichtbaren Reiches. Die Tendenz Kirche zu machen ist ihm die Quelle des Streits; jeder soll für sich fromm sein. Damit glaubt er den Grundschaden, den wunden Punkt der Entwickelung des Protestantismus zu treffen; die kirchliche Constituirung führt zur Verengung. Er fordert auch Freiheit von allem staatlichen Zwang. Ihm ist die aus der Religion hervorgehende Theologie, Cult, äussere Gemeinschaft noch lange nicht identisch mit dem Kern der Frömmigkeit. Die Religion hat im Innersten des Gemüths ihre Stelle; jede äussere Autorität hat nur eine abgeleitete Bedeutung.

Franck hat eine Fülle fruchtbarer Gedanken ausgesprochen. Er hat die Mystik von willkürlicher Phantasie durch ihre Verbindung mit der Ethik zu befreien gesucht; er hat in seiner Lehre vom Wort Gottes das Christenthum als universale Religion zu verstehen gesucht, die der Natur des Menschen entspricht, und mit dieser Lehre und der universalen Fassung der Bethätigung des Worts in der Welt den Standpunkt der Apologeten, besonders des Origenes theilweise erneuert. Nur tritt bei ihm die Immanenz des Wortes in der Welt der Natur und Geschichte und besonders in der Menschenseele stärker hervor. Man kann Franck mit seiner Lehre vom Wort einen Vorläufer Hegels nennen. Er hat das Wort Gottes als die der Welt immanente göttliche Vernunft angesehen, die sich im Menschen und unter den Menschen im Christen am vollkommensten offenbart. Er hat dieses Wort zugleich als universales sittliches Princip behandelt und die Freiheit des Gewissens tapfer geschützt. Von hier aus hat er der Uebertreibung der Erbsündenlehre opponirt, ohne den zuvorkommenden Charakter der Gnade zu gefährden, hat der juristischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre eine mystische entgegengesetzt, welche auf die positive Gemeinschaft mit der göttlichen Liebe das Hauptgewicht legte, und hat die historischen Vermittelungen zwar nicht beseitigt, aber auf die eigene Erfahrung der Wahrheit der historischen Offenbarung und des Schriftinhalts, der ihm ein ewiger ist, hingewiesen und damit an Stelle des äusserlich auctoritativen Charakters der Schrift das innere Verständniss ihres Inhalts geltend gemacht, dessen Wahrheit wir selbst zu beurtheilen vermögen, indem er die historische Seite der Schrift zugleich als Bild ewiger Wahrheit auffasst. Wenn er hierin mit der anfänglichen Position Luthers sich berührt, so berührt er sich in seiner universalen, rationalen Richtung mit Melanchthon, nur mit dem Unterschied, dass Melanchthon den christlichen Universalismus in kirchlich organisirter Form hergestellt wünschte, während ihn Franck in der mehr formlosen

aber auch freieren Weise der Gemeinschaft der im Reiche Gottes Alle verbindenden Liebe vertrat.

Neben Franck sind es die Täufer[1], die Beachtung verdienen. Zwar nicht jene wilden Elemente, welche gewaltsam das Reich Gottes in enthusiastischer Form verbreiten wollten und in ihrem Communismus wie in ihrer demokratischen Theokratie mittelalterliche Ideale vertraten, auch nicht solche, welche neben subjectivistischen Zügen zugleich wieder in einzelnen Punkten eine ebenfalls subjectivistisch willkürliche Abhängigkeit von dem buchstäbisch verstandenen Schriftbuchstaben zeigten und donatistische Ideale auffrischten, sondern solche, die in besonnener Weise die Freiheit des Subjects und das Interesse des Glaubens dem äusseren Kirchenwesen gegenüber vertraten und als Märtyrer für ihre Ueberzeugung litten. Statt Vieler sei hier nur Einer genannt, Ludwig Denk[2]. Er richtete sich ebenfalls gegen den juristisch-äusserlichen Charakter der Rechtfertigungslehre, von dem er glaubte, dass er Schuld daran trage, dass die Sitten nicht gebessert werden, weil man die Zurechnung des Verdienstes Christi allein annehme und die Heiligung zurückstelle. Er hat ein Buch kurz vor seinem Tode über die wahre Liebe geschrieben und preist die Liebe gegen Jedermann, auch gegen den Widersacher als die ächte Probe des Christen, doppelt werthvoll in einer Zeit, wo man im Streit über den Glauben die Liebe vielfach vergass, und von einem Mann, der beständigen Verfolgungen ausgesetzt war. Glaube ist ihm die Zuversicht auf die Verheissung und Gehorsam gegen Gott; in ihm ist das religiöse und ethische Moment unmittelbar eins. Unglauben ist Alles, was uneins macht mit Gott, Glaube Alles, was uns eins macht mit Gott[3]. Glauben und Wiedergeburt ist nicht zu trennen: ich soll meinen Willen in Gottes Willen durch Christum setzen. Christus ist der Mensch, welcher die göttliche Liebe voll auch im Leiden offenbarte; durch ihn wissen wir, dass Gott auf die Strafe verzichtet, wenn wir uns bekehren. Er ist ein Seligmacher, nicht als ob es einem Menschen möglich wäre Jemand

---

[1] Männer wie Joris, Kautz, Hetzer, Campanus, Claudius v. Savoyen, Melchior Hoffmann, Hubmayer u. A., die theilweise noch etwas Ungezügeltes in ihrem Wesen hatten, vor Allem aber Denk. Vgl. Keller, dessen Verdienst es hauptsächlich ist, die Geschichte der Täufer durchforscht zu haben. Die Reformation und die älteren Reformparteien 1885; Johann v. Staupitz und die Anfänge der Reformation 1888 und viele kleinere Aufsätze. Hase, neue Propheten 2 Aufl. Josef Beck hat die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn herausgegeben. Weitere Literatur über die Täufer Hegler S. 277.

[2] Keller, ein Apostel der Wiedertäufer 1882.

[3] Keller, a. a. O. S. 46 f.

selig zu machen, sondern weil Gott so völlig mit ihm eins war, dass dieses Menschen Thun wie Gottes Thun und alles Leiden dieses Menschen wie Gottes Leiden geachtet wurde. So sollen wir die Einheit mit Gott, welche Christus hatte, uns aneignen, die durch ihn offenbar geworden ist. Hier ist die alte Versöhnungstheorie beseitigt, aber auch die alte Christologie mit ihrer Zweinaturenlehre; die Christologie ist vereinfacht; Christus ist der Mensch, in welchem die göttliche Liebe offenbar geworden ist. Durch ihn ist die Auctorität des alten Testamentes hinfällig und Denk hat in dieser Hinsicht mehr Einsicht in den Unterschied der Zeiten als die reformatorischen Kirchen, für die auch im alten Testament Evangelium, Verheissung war. Ihm ist Alles, worauf es ankommt, in Christo gegeben. Nicht Gerechtigkeit des Gesetzes, sondern Gerechtigkeit des Glaubens will er, d. h. völlige Hingabe an die göttliche Liebe; mit dieser ist Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit gegeben. Die durch Christi Liebe erzeugte Grundgesinnung ist der Mittelpunkt seiner Ansicht, nicht als ob wir damit schon vollkommen wären oder es auf Erden werden könnten[1]. Aber wir wissen uns als Kinder Gottes, die principiell wiedergeboren sind; wir haben auch nicht uns selbst erlöst, sondern wir sind von Gott herangezogen und so gleichsam von Neuem geboren. Diese Wiedergeburt muss sich auch in Werken der Liebe bewähren[2]. Von der Vermittelung der Kirche ist unsere Kindschaft nicht abhängig. Durch die Taufe und das Brotbrechen bekennen wir uns zu Christo; so kann natürlich auch nur Erwachsenen die Taufe zu Theil werden. Die Sacramente haben ihm also ethische Bedeutung und sind ihm überhaupt nicht zum Heil nothwendig. Ihm kam es auf ein praktisches Christenthum der Liebe an, in dem wir unsere Kindschaft bethätigen, und da Glaube und Liebe sich nicht erzwingen lassen[3], so hasst er allen Zwang in geistlichen Dingen. Wenn auch der

---

[1] Denk hat übrigens die allgem. Bekehrung Aller angenommen. Keller a. a. O. S. 74 f.

[2] „Vom Gesetz Gottes, wie dasselbe aufgehoben sei und doch erfüllt werden muss“: Gott ist selbst das wahrhafte Mittel, Anfang und Ende alles Guten. Aber wenn Gott in uns wirkt, wenn wir Christi sind, müssen wir auch den Weg wandeln, den Christus gewandelt hat.

[3] Er polemisirt auch gegen die Lehre von der Unfreiheit durch die Erbsünde. Wir sind frei, das Wort Gottes in uns aufzunehmen oder es auszuschlagen. Sünde ist Entzweiung mit Gott, die zu Schmerzen führt und diese zur Umkehr. Der Mensch ist frei zu leiden, dass Gott in ihm wirke. Das setzt er in der Schrift: von der Ordnung Gottes und der Creaturen Werk auseinander, ebenso in der Schrift: Was geredt sei, dass die Schrift sagt, Gott thue und mache Gutes und Böses. Keller a. a. O. S. 241. 126 f.

Glaube seiner Gegner der rechte wäre, so dürfte er doch nicht erzwungen werden[1]. Von seinem Princip richtete er sich auch gegen die Schriftverehrung. Zwar achtete er die Schrift an sich so hoch, dass er an der täuferischen Bibelübersetzung sich betheiligte. Aber er hat auch eine Sammlung widersprechender Schriftstellen gesammelt, um zu zeigen, dass man ohne den Geist die Schrift nicht verstehen könne. Nur durch die Offenbarung im Herzen kann man das Schriftzeugniss würdigen. Ohne die Erfahrung kann man die Schrift nicht verstehen. Nicht die Schrift, sondern nur Gott selbst kann in uns die Feindschaft gegen das Gute überwinden. Denk steht in scharfer Opposition zu dem auctoritativen Dogmatismus seiner Zeit. Auch ihm ist der Glaube, der die göttliche Liebe in sich aufgenommen hat, das Wesentliche im Christenthum, die in ihrer Liebesgesinnung concentrirte Persönlichkeit[2].

Die Mystik dieser Männer nahm kirchliche Form an in dem Baptismus und in der Quäkergemeinschaft; sie kam aber auch in der theologischen Entwickelung zur Geltung. Der Baptismus[3] hat die Unabhängigkeit des religiösen Lebens vom Staate geltend gemacht, polemisirt besonders gegen Eid und Kriegsdienst. Ebenso aber richtet er sich gegen die Kindertaufe, weil er das Interesse des subjectiven Glaubens wahren will. Sein Verhältniss zur Schrift trägt freilich vielfach noch einen auctoritativ gesetzlichen Charakter. Am reifsten ist bis jetzt die mystisch-rationale Richtung bei den Quäkern[4] durchgebildet, die die historische Vermittelung der christlichen Religion gegen das innere Licht zurück-

[1] In Bezug auf diesen Zwang urtheilt Erbkam mit Recht: „Es ist der Bund roher Weltlichkeit mit dem Pochen auf reine Lehre und wahre Kirchlichkeit, die für beide ein schlechtes Zeugniss ablegt“ a. a. O. S. 401. Keller a. a. O. S. 64. 193. „Verfolgung hat mich von einigen Menschen abgesondert, aber mein Herz ist ihnen nicht abgewendet.“ „Wer nicht Gott von Gott selbst erkennen lernt, der hat ihn nie erkannt.“ „Die Schrift ehren und in göttlicher Liebe kalt sein, heisst aus der Schrift einen Abgott machen.“ Denk, „Vom Gesetz Gottes etc.“

[2] Man sieht, wie er die dogmatischen Positionen völlig durch diese Concentration vereinfacht. Diese Männer stehen mit der germanischen Mystik im Zusammenhange.

[3] Die nächste Form einer consolidirteren Baptistendenomination ist der Mennonismus in den Niederlanden: Schyn, historia Mennonitarum 1723. Sie haben Anfangs donatistische Neigungen, strenge Handhabung des Bannes. Sie legen gegenüber dem Dogma das Hauptgewicht auf das religiössittliche Leben. Die Wiedergeburt ist für sie die Hauptsache und die Taufe soll ihr Ausdruck sein.

[4] Vgl. Weingarten, die Revolutionskirchen Englands 1868, S. 185—279, 321—430. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien 1863. Vgl. William Penn's Journal of his travels in Holland and Germany in 1677, 4 ed. 1835.

stellen, auf dessen Erleuchtung ihnen Alles ankommt, das ihnen zugleich rationalen moralischen Charakter trägt. Der heilige Geist, der in Christus wirkte, soll auf die Christen übergehen und sie moralisch beseelen. Sie haben einen grossen Eindruck von der Würde des Menschen und machen mit dem allgemeinen Priesterthum Ernst, indem sie das ministerium für etwas Ueberflüssiges erklären. Sie bringen das allgemeine Priesterthum auch in ihren Gottesdiensten stricte zum Ausdruck; ihre ethische Richtung haben sie mit dem grössten Erfolg für die Sklavenbefreiung bethätigt. Ebenso sind sie für die Religionsfreiheit mit Nachdruck eingetreten (Pennsylvanien). Man wird schwerlich leugnen können, dass sie nach dem Wort: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, gemessen, nicht schlechter bestehen als irgend eine andere Denomination, ein Beweis, wie wenig der gesammte Apparat von kirchlicher Auctorität zu einem ethischen Christenthum nothwendig ist. Barclay hat in seiner theologiae vere christianae Apologia 1676 ihren theologischen Standpunkt explicirt. Wie die Täufer, Franck u. A. hat er auf das Zeugniss des Geistes im Herzen das Hauptgewicht gelegt. Deshalb ist die Schrift nicht principalis origo omnis veritatis et scientiae, nicht primaria fidei norma. Die Norm des Glaubens ist die Wahrheit selbst. Die Auctorität der Schrift hängt vom Geist ab; die erste Quelle ist der heilige Geist; da die Schrift auch von demselben Geist ist, so kann sie geistlich stärken. In der Erbsündenlehre wird die Anrechnung der Erbsünde als Schuld als Barbarismus verworfen. Der böse Same im Menschen wird ihm nicht zugerechnet, wenn er nicht actuell ist. Gott lässt aber Jedem das Licht leuchten, das die Sünden straft. Gott giebt Jedem ein gewisses Maass der Erleuchtung seines Sohnes. Die Geschichte von Christi Fleischwerdung und seinem Tode kann zum Heil helfen; aber auch ohne sie kann das Wort Gottes, das Geistesprincip im Innern wirken, das er auch wieder als geistlichen Leib, Fleisch und Blut Christi bezeichnet. Das Wort ist universal gerichtet; Jeder erhält soviel, dass er gerettet werden kann. Der Mensch wird von dem Geiste ergriffen, und muss auf diesen Geist warten, dem er auch Widerstand leisten kann; der Geist erwärmt das Herz und schafft im Menschen einen guten Willen, mit dem er mit der Gnade zusammenwirkt. Indem so Christus, der Geist, Christus infusus, formatus in uns wirkt, entsteht die Wiedergeburt, aus der die guten Werke hervorgehen. Die Kirche ist als unsichtbare die Gemeinschaft derer, die berufen sind in Gottes Liebe zu wandeln. Wer das innere Licht im Herzen hat, gehört zu der Kirche. Im engeren Sinne gehört

zu der Particularkirche auch das äussere Bekenntniss, Glaube an Jesus und die Schrift. Aber ein geistlicher Stand ist nicht nöthig, nur Solche, die mit dem Geist erfüllt sind, um zu reden. Indes will er doch Aelteste zur Ausübung der Kirchenzucht. Die Sacramente sind nicht nothwendig, und es lag nicht in der Absicht Christi sie zu stiften.

In den fünfzehn Thesen, die Barclay 1675 aufgestellt hat[1], ist das Bekenntniss der Quäker enthalten. Das Wichtigste ist die wahre Gotteserkenntniss, diese kann man nur durch das Testimonium spiritus haben. Die inneren Offenbarungen können zwar nicht dem äusseren Zeugniss der Schrift oder der rechten und gesunden Vernunft widersprechen. Sie sollen aber auch nicht dem Urtheil der Vernunft oder der Schrift unterworfen sein. Denn die innere Offenbarung sei evident an sich selbst, nöthige durch ihre Klarheit den gutdisponirten Verstand zur Zustimmung. Da die Schrift nur eine declaration of fountain and not the fountain itself ist, kann sie auch nicht als der principale Grund der Erkenntniss anerkannt werden und nicht als die primary rule of faith and manners. Sie ist aber eine zweite Regel, dem Geist untergeordnet, von dem sie ihre ganze excellency und certainty hat. Nun ist zwar die Nachkommenschaft Adams, wie er selbst, dieses inneren Zeugnisses beraubt. Der Mensch kann nichts recht erkennen in dem Stadium der Erbsünde. Das natürliche Licht der „Socinianer“ wird verworfen und nur behauptet, dass den Kindern die Erbsünde ohne actuelle Sünde nicht zugerechnet werde. Aber Gott hat seinen Sohn gegeben als Licht, dass wer an ihn glaubt, erlöst wird. Dieses Licht erleuchtet alle Herzen, wenn sie nicht Widerstand leisten. Die Kenntniss der äusseren Geschichte Christi ist dazu nicht absolut nothwendig. Die, welche sie nicht haben, können auch Theil haben an dem inneren Licht; Christi Tod ist nicht nur für die, welche die äussere Geschichte erfahren, sondern Gottes Liebe zu den Menschen ist universal und kann Allen zu Theil werden, wenn sie das Licht, das ihre Herzen erleuchtet, aufnehmen wollen. Die, welche dieses Licht empfangen, haben eine heilige geistliche Geburt, die ihnen Heiligkeit giebt; durch diese sind sie gerechtfertigt und geheiligt. Nicht durch ihre Werke, sondern durch Christus, der in ihnen wirkt und der mit dem Geist zusammenfällt. So sind die Menschen im Stande von actualer Sünde frei zu sein, aber da sie erst wachsen, haben sie doch noch die Möglichkeit zu sündigen. Deshalb ist auch ein Rückfall möglich, und nur ein solches Wachsthum und solche Festigkeit kann auf Erden erreicht

[1] Vgl. Schaff a. a. O. III, S. 789—798.

werden, dass man nicht wieder zu völliger Apostasie kommt. Wahre Diener des Evangelii sind Alle die, welche die wahre Erkenntniss durch das innere Licht haben, auch wenn sie nicht äusserlich durch die Kirche berufen sind. Der Gottesdienst ist innerlich und tritt nur äusserlich hervor, wenn die Inspiration des Geistes dazu treibt. Dagegen ist ihnen ein Gottesdienst, in welchem Jeder nach seinem eigenen Willen redet oder nach vorgeschriebener Form, lediglich Superstition. Ebenso sind die Sacramente nicht für immer, sondern höchstens für bestimmte Zeit gegeben; die Taufe ist ein rein geistliches Ding und ebenso das Theilhaben an Christi Leib und Blut. Die äusseren Sacramente sind nur die Schatten für eine bessere Zeit. Gegen die Gewalt in geistlichen Dingen wird protestirt; dagegen hat der Staat sonst ohne Ansehen der Person die Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten, ohne die keine Gesellschaft bestehen kann. Endlich wird noch eine strenge Moral in Bezug auf das Gebiet der Geselligkeit und Erholung ausgesprochen.

Man hat die Quäker reformirte Schwenckfeldianer genannt. Das ist insofern richtig, als ihr inneres Licht im Verhältniss zu dem historischen Christenthum die Hauptsache ist, und als auch bei ihnen dieses innere Licht etwas Abruptes gegenüber dem sündigen Zustand hat. Aber die Energie, mit der sie den Universalismus der Gnade behaupten, und die Anerkennung, dass das innere Licht der Vernunft nicht widerspreche, auch dies, dass dasselbe die Belebung durch den Geist göttlicher Liebe enthält, zeigt doch die Tendenz, das Christenthum als die Universalreligion zu fassen und zwar als die ethisch rationale Universalreligion, die ihre innere principielle Evidenz hat, während das Historische und Aeussere in zweiter Linie steht, nur Symbol für den principiellen Wahrheitsgehalt des Christenthums ist. In ihrem Cultus haben sie freilich die Willkür momentaner Offenbarungsstimmungen und im praktischen Leben mancherlei Idiosynkrasieen noch nicht überwunden und haben eben hierin noch einen Rest von falschem Enthusiasmus, aber das Princip des allgemeinen Priesterthums haben sie consequent durchzuführen versucht, wenn auch in abrupter Form[1].

---

[1] Vgl. übrigens das Urtheil Zinzendorfs über sie: in seinem Brief an die Brüder unter allerlei Volk: „Wir sollen . . . aus der Quäkerkirche, welches die eigentlichen Separatisten sind, die den Namen einer Religion verdienen (weil sie die Ersten sind, die bei dem Plan bleiben) die Freiheit für ein jedes fremdes Gewissen; und von den wahren Mennoniten die ihnen eigene Gewissensenge in vita communi als das Salz dieser Religion in besonderen Ehren halten, und ihnen diese Schätze nicht allein

Neben den Mystikern verdienen noch die Theosophen Erwähnung, weil sie sich darauf richteten, die Gotteserkenntniss, welche die Reformation vernachlässigte, weiter auszubilden und von hier aus auch neues Licht über den Weltprocess zu verbreiten, und zwar so, dass sie auch die Beziehung Gottes zu der Natur und der Natur zu Gott zum Gegenstand ihrer besonderen Untersuchung machten, was dem Mittelalter fremd ist. Das Interesse an der Natur, das lebhaft erwachte, wirkte hier auch auf die Gotteslehre zurück. Es sind hier Männer wie Val. Weigel und Jacob Böhme zu nennen, die eine christliche Theosophie auszubilden versuchten, unabhängig von der Kirchenlehre, deren Vertreter mit ihnen im Streit lagen.

Weigel[1], dessen Werke erst nach seinem Tode herausgegeben wurden, hat einmal zu zeigen gesucht, dass Gott sich in der Welt vollkommen offenbare, ja dass er durch die Welt hindurch erst zum wahrhaft schöpferischen Gott werde, zum Willen komme und sich in dem Menschen vollkommen gegenwärtig werde. Aus der ewigen Weisheit, der himmlischen Eva ist die Welt hervorgegangen und Gott hat erst in der Creatur Willen bekommen. Er hat seine Vollkommenheit in der gesammten Creatur offenbart und der Mensch kann die volle Erkenntniss dieser Vollkommenheit gewinnen. Durch die Erkenntniss der natürlichen Dinge sollen wir zu Gott kommen. Aber wir erkennen sie nur, wenn wir in das Innere der Dinge von ihrer Oberfläche eindringen; dieses Innere, das Wesen der Dinge, können wir in uns selbst erkennen. Die Wahrheit liegt in uns. Der Mensch ist selbst Mikrokosmus, er trägt die Welt in sich und so kann er sie auch in sich erkennen. Wenn er so sich von dem Aeusseren zum Inneren wendet, so erkennt er in sich selbst das Wesen der Dinge. Jeder Mensch hat das Princip der Weisheit in sich, er muss es nur in sich zum Bewusstsein bringen, d. h. er muss schliesslich wie er die Dinge in sich sieht, sich selbst in Gott wissen. Das erreicht er, indem er sich dem Göttlichen in sich überlässt, dem Wort in ihm, dem Christus in ihm sich hingiebt, dann offenbart sich Gott in ihm; er kommt zu dem Bewusstsein seiner Einheit mit Gott. Gott erkennt sich dann selbst in dem Menschen und der Mensch sich in ihm. So ist der Weltprocess der Process der Entfaltung der göttlichen

---

nicht disputiren, sondern jenen behüten helfen und uns selbst damit versehen.“ Beilage bei Plitt, Zinzendorfs Theologie Bd. 1, S. 647.

[1] Vgl. Opel, Valentin Weigel. 1864. Das Verzeichniss seiner Schriften, S. 54—70.

Vollkommenheit in der Welt und der Rückkehr derselben zu Gott im menschlichen Bewusstsein. Die an sich vorhandene Vollkommenheit der Dinge, sofern in ihnen Gott sich offenbart, kommt im Menschen zum Bewusstsein und Gott, der substantiell dem Menschen innewohnt, kommt durch die Erkenntniss dem Menschen zum Bewusstsein. Er kommt zu dem Bewusstsein seiner Einheit mit Gott und Gott ruft in ihm dieses Bewusstsein hervor[1]).

Diese Ideen verbindet Weigel mit den christlichen Vorstellungen von der Sünde und Rechtfertigung. Der Mensch hat freien Willen. Er kann sich der Creatur zuwenden; er ist gefallen; er ist unter die Herrschaft der Gestirne gekommen und hat seine äussere Freiheit im Weltlichen verloren, hier knüpft er an die Astrologie der Zeit an. Aber dieser Fall ist zugleich nothwendig. Erst durch den Gegensatz hindurch wird er sich seiner Freiheit bewusst. Die Sünde ist doch nur ein accidens, ein Zufälliges im Willen; sie trifft nicht das Wesen. Er hat doch Gott in sich und er braucht sich dem Wort, dem Christus in ihm, dem Göttlichen in ihm nur hinzugeben, so wird er zu der Einheit mit Gott kommen. Ja gerade dadurch, dass er sich dem Weltlichen zugewendet hat, wird er durch den Gegensatz hindurch erst recht seiner Einheit mit Gott sich bewusst, indem er als die Wahrheit des Aeusseren, dem er sich hingab, das Innere der Dinge in sich selbst, und sich in Gott erkennt. So hat er sich durch die Sünde hindurch erst selbst kennen gelernt und Gott in ihm. Weigel verbindet diese Gedanken mit der Menschwerdung des Sohnes. Der Sohn Gottes ist das intelligente Lebensprincip der Welt; da nun der Mensch das Centrum aller Creaturen ist, so ist der Sohn Mensch geworden. Die historische Menschwerdung wird ihm zu einem Princip, an dem alle Menschen Theil haben sollen. Von diesem Standpunkt schätzt er die äussere Heilsvermittelung gering. Der Mensch wird nicht gerechtfertigt durch den Glauben an die Bibel oder an die Sacramente, sondern durch den Glauben an den Geist Gottes, der in uns wirkt. Dieses Bewusstsein der Einheit mit Gott ist universal. Denn Gott ist in allen Creaturen. Gott ist so unparteiisch, dass er auch anderen Völkern den heiligen Geist ohne Ceremonien der Beschneidung und Taufe giebt.

Weigel hat also das christliche Bewusstsein zu einem rationalen erheben wollen und zwar so, dass er durch den Process der Welt hindurch Gott seine Vollkommenheiten offenbaren lässt, bis im menschlichen Bewusstsein die gesammte Offenbarung sich vollendet.

---

[1] Diese Gedanken erinnern theilweise an Scotus Erigena und Nicolaus Cusanus.

Jacob Böhme[1] hat sein phantasiereiches Denken noch mehr dem Weltprocesse in Natur und Geschichte gewidmet, den er als den Offenbarungsprocess Gottes auffasst. Natürliches und Sittliches hält er nicht auseinander und versucht den Process als eine Offenbarung der in Gott vorhandenen Gegensätze darzustellen, die schliesslich durch ihre volle Auswirkung zur Harmonie gelangen. Die Gegensätze in der Natur und im Sittlichen werden von ihm parallelisirt und auf die Gegensätze in Gottes Natur selbst zurückgeführt, die sich in der Welt entfaltet. Dabei interessirt ihn vor Allem der Gegensatz von gut und böse; in Gott selbst ist Zorn und Liebe, Himmel und Hölle, und doch ist er im Himmel und der Hölle nur das Eine Gut. Das Böse entsteht dadurch, dass sich die Dinge von einander absondern, sich in ihrer Selbstständigkeit gegen einander stellen, sich scheiden[1], während sie an sich in der göttlichen Harmonie gut sind. Aber doch ist es nothwendig, dass die Kräfte sich schieden, dass Gott wider Gott, der Wille des Ungrundes gegen den Ungrund sich erhob, weil nur durch das Heraustreten der Gegensätze Gott sich in der Welt offenbart. Diese Gegensätze zeigen sich zunächst in der Natur; er hofft durch den heiligen Geist in der Natur den Leib Gottes zu erkennen; die Eigenschaften der Natur treten zuerst in ihrer Zerrissenheit auf; aber diese ist nur der Durchgangspunkt, in ihrer Angst zeigt sich die Tendenz zur Einheit. So ist auch in Adam eine Disharmonie der ursprünglich harmonischen Kräfte eingetreten, auch in ihm vollzog sich eine Scheidung, ein Kampf der Kräfte. Aber es kommt darauf an, dass die Einheit erreicht wird und dass die Wiedergeburt des neuen Lebens in der Temperenz aller Kräfte auch des Leibes sich offenbare. Durch die Wiedergeburt erlangen wir dann auch die Macht über die Natur, um sie zu harmonisiren. Diese Wiedergeburt ist er geneigt, mehr als Weigel an den historischen Christus anzuknüpfen, in dem die himmlische Weisheit Mensch geworden ist, der auch nach seinem himmlischen Leibe vom Himmel herunter gekommen ist, um die Menschen wieder in das Paradies einzuführen, so dass sie im Abendmahl an dem himmlischen Leib Theil haben. Böhme fasst auch den Process der Geschichte ins Auge; auch da soll durch die Entwickelungsstufen der Geschichte schliesslich die Einheit der Gegensätze hervortreten. Alle die

[1] Vgl. Tholuck, Lebenszeugen d. luth. Kirche S. 421 f. Hamberger, die Lehre d. deutschen Philosophen J. B. 1844. Martensen, Jacob Böhme 1882. Böhme's sämmtliche Werke ed. Schiebler 7 Bde.

[1] Hierin ist er von Paracelsus abhängig.

Völker und Zungen, die sich zur Offenbarung Gottes geschieden haben, sollen sich zu einem Volke, einem Menschen, einer Seele, einem Leibe vereinen. So ist also für ihn das Böse nur die Scheidung, die geschehen muss, damit eine um so vollkommenere Einheit folge. Böhme hat in phantastischen Formen Gedanken vorweg genommen, die von späteren Denkern wieder aufgenommen wurden[1]. Er hat das wirksame Leben Gottes in der Natur und im Geist als eine Einheit der sich zunächst spaltenden Gegensätze erfasst und damit viel dazu beigetragen, den Gottesbegriff lebendig zu gestalten. Natur und Geist hat er in ein engeres Verhältniss gesetzt und auf das ihnen Gemeinsame hingewiesen, gegen den theologischen Spiritualismus Front gemacht, gegenüber einer starren Auffassung der Welt den lebendigen Entwickelungsprocess derselben betont. Damit hat er eine Erweiterung des Blicks angebahnt, indem er in die Theologie die Idee des Processes, der durch die Gegensätze hindurch zur Einheit kommt, einführte und Gott selbst als lebendigen dachte und den spiritualistischen mittelalterlichen Dualismus zwischen Geist und Natur bekämpfte.

Schon vor diesen Männern, die eine Ergänzung der Theologie in der Gotteslehre bilden, haben Andere auf die Nothwendigkeit einer Revision der Trinitätslehre hingewiesen. Es sei hier zunächst Servete[2] genannt. Servete hat nicht etwa die Trinitätslehre überhaupt verworfen, — die ökonomische Trinität hat er vielmehr gelten lassen — sondern nur die Gott immanente Trinität. Servete ist durch die Schule der Florentiner Neuplatoniker hindurchgegangen und hat auch in den Naturwissenschaften viel gearbeitet, unter Anderem auch den Blutumlauf beschrieben. In seiner Hauptschrift Christianismi restitutio zeigt er auch dogmenhistorische Studien, insofern er sich zu Gunsten seiner Bestreitung der immanenten Trinität auf vornicänische Theologen beruft; auch seine Exegese ist beachtenswerth, sofern er die prophetischen Weissagungen zunächst auf Zeitereignisse deutete und nur im typischen Sinne auf Christus. Er hat sein Denken aber wesentlich den Problemen der Gotteslehre zugewendet, dem Verhältniss Gottes zur Welt. Gott offenbart sich in der Welt zunächst im Worte, das von seinem Willen ausgeht, das der Archetypus,

[1] Oetinger, Schelling, Baader, Martensen, Rothe u. A.

[2] Trechsel, Servet und seine Vorgänger 1839. Meier, die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung. Bd. 2 649 f. Tollin, das Lehrsystem M. Servet's genetisch dargestellt 3. Bd. 1876—78. Vgl. Servet, De Trinitatis erroribus L. VII. Dialogorum de Trinitate L. duo und die genannte restitutio v. 1553, die sein reifstes Product ist.

die Urvernunft der Welt ist, das von vorne herein auf die Menschwerdung hintendirt und in Christus persönlich wird, in dem die Menschheit zu Gott verklärt wird. Er betont hier besonders auch, dass in Christus das Wort Fleisch wird, dass in seiner Seele die Weltseele, in seinem Leibe die göttliche Substanz der Natur sich concentrirt darstellte. Von Christus geht der Geist aus, der gottmenschliche Geist, der heilige Geist, der das Princip aller Wiedergeburt ist, der den Herzen eingehaucht wird. Da er auf das persönliche Leben ein grosses Gewicht legt, so kann er die Erbsünde nur als Krankheit betrachten, die Schuld komme nur durch eigene That zu Stande. Ebenso polemisirt er gegen die Kindertaufe, da der Taufe Unterricht vorhergehen muss und sie mit dem Abendmahl verbunden ist. Wie in der Taufe der heilige Geist Christi mitgetheilt wird, so wird im Abendmahl die Liebe gekräftigt. Die Sündenvergebung haben wir zwar im Glauben; aber ohne Liebeswerke kann keine Seligkeit erreicht werden. Es ist ihm um die lebendige Wirksamkeit des göttlichen Geistes im Menschen zu thun; auch er strebt danach das Christenthum als die universale Religion zu fassen, in welchem die von Anfang an angelegte Einheit Gottes und des Menschen realisirt wird, wobei er auch die leibliche Verklärung berücksichtigt. Auch er verräth dabei einen theosophischen Zug, insofern er nicht bloss auf das Bewusstsein, sondern auf das Leiblichwerden, Fleischwerden des Wortes grosses Gewicht legt. Er bestreitet nicht bloss die Lehre von der immanenten Trinität sondern auch die Zweinaturenlehre in Christus, die Erbsündenlehre in der üblichen Form und die Kindertaufe. Aber sein Hauptinteresse ist der speculativen Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt zugewendet. Wenn er nun das Wort und den Geist als die Offenbarungsformen Gottes betrachtete, so fragte sich doch, wie Gott zu solcher Offenbarung kommt. Schüler Servets, die dieser Frage nachdachten, kamen wieder immanenten Unterschieden in Gott näher und betonten die Präexistenz des Wortes und Geistes noch stärker als Servete, der das Wort zur Schöpfung und Erlösung also zur Welt in Beziehung gesetzt hatte; sie lehrten subordinatianisch [1]. Ebenso dachte Occhino [2] subordinatianisch und bestritt die Versöhnungslehre.

Die Socinianer [3] haben durch ihre Kritik des trinitarischen, christo-

---

[1] So Gentile, Gribaldo.

[2] Vgl. Trechsel, die protestantischen Autitrinitarier Bd. 2 S. 202 f. Benrath, Bernhardino Occhino 2. A. 1892.

[3] Vgl. Bock, hist. Antitrin. 1774. Sand, bibliotheca Antitrin. Fock, d. Socinianism. 1847.

logischen, Versöhnungs-, Erbsünden-, Schriftdogmas auf eine Reihe Punkte hingewiesen, welche in der hergebrachten Lehre einer Aenderung bedurften. Sie vertreten für sich eine Combination rationaler mit supranaturalen Elementen und haben es zu einer eigenen Kirchengemeinschaft gebracht. Der Socinianismus steht mit dem Humanismus in engster Verbindung. Er stammt aus Italien[1] und man hat behauptet, dass er im Grunde mehr dem Mittelalter als dem Protestantismus zuzurechnen sei. Allein sie vertreten das rationale kritische Element des Protestantismus in vieler Hinsicht consequenter als die Reformationskirchen und haben sich formell doch auch auf die Bibel, insbesondere auf das neue Testament gestützt, wie die protestantischen Kirchen. Will man ihnen die Zugehörigkeit zum Protestantismus absprechen, so müsste man dasselbe bei den späteren Versuchen eines rationalen Supernaturalismus und supernaturalen Rationalismus bis auf die Gegenwart thun.

Die Socinianer, die sich nach den Socini, Lelio und dessen Neffen Faustus nennen, haben sich im Rakauer Katechismus ein Symbol gegeben. Sie haben bedeutende Gelehrte[2], besonders Exegeten, Schmalz, Osteroodt, Völkel, Crell, Wissowatius, Wolzogen, Schlichting u. A.

Obgleich in der Sache meist rational, sind die Socinianer in der Begründung der Theologie supernatural. Ja sie übertreiben den Supranaturalismus in der Bekämpfung jeder natürlichen Theologie und Religion[3] und haben gerade in der neuesten deutschen Theologie in Bezug auf diesen allgemeinen Standpunkt Nachfolger gefunden. Bei unserer natürlichen Blindheit über Gottes Willen ist eine übernatürliche Offenbarung nothwendig. Sie ist auch nothwendig, weil wir die innere Güte des göttlichen Gesetzes, das von Gottes arbitrium abhängig ist, nicht erkennen können. Die Uroffenbarung hat sich in Moses fortgesetzt; aber die mosaische Offenbarung genügte nicht, da sie nur irdische Glückselig-

[1] Die antitrinitarischen Zusammenkünfte in Vicenza sind die Wiege des Socinianismus. Als in der Schweiz die Antitrinitarier ausgerottet waren, fanden sie in Polen eine Zuflucht.

[2] Vgl. hierüber Fock I, S. 187 f.

[3] So wenigstens Faustus Socinus und der ältere Rakauer Katechismus Qu. 46—49. Etwas anders steht nach Fock II, 316 f. Crell u. A. Vgl. Bibliotheca Fratrum III, (Crell T. I.) S. 78 f. Indes sagt auch er, unsere mens sei tabula rasa, all unsere Intelligenz ex sensibus primum proficiscitur. Etsi naturae nostrae non sit omnino insitum credere Deum esse, tamen constans inter omnes gentes, nisi forte plane brutas, opinio indicat pronitatem naturae nostrae ad numen aliquod credendum ac colendum S. 80. Die Ablehnung natürlicher Gotteserkenntniss im Zusammenhang mit sensualistischen Erkenntnissvoraussetzungen ist beachtenswerth.

keit als Lohn für die Erfüllung der Gebote verhiess und neben moralischen, auch ceremonielle und juristische Gebote hatte. Erst die christliche Offenbarung ist vollkommen, thut uns Gottes Willen in vollkommener Weise kund und stellt uns als Lohn der Erfüllung der Gebote das ewige Leben in Aussicht[1]. Diese Offenbarung ist gegeben in der Schrift; aber schon darin sind sie der Kirche gegenüber kritisch, dass sie das alte Testament zurückstellen, daher ihnen auch gleichgültig ist, ob sein Text corrumpirt ist, da das Werthvolle doch im neuen Testamente steht. Die Glaubwürdigkeit der Schrift ist durch die Inspiration bedingt. Der heilige Geist hat zwar die Schrift dictirt und ihre Inspiration wird äusserlich durch Wunder bewiesen, und so ist ihnen die Schrift der kritische Kanon für die Lehre. Aber in der Schrift wird doch das Wesentliche der Lehre von dem Unwesentlichen unterschieden. Auch richtet die Schrift nicht selbst, sowenig, wie das Gesetz richtet, sondern der Richter nach dem Gesetz richtet. So richtet auch die Vernunft[2], die zwar nicht productiv ist, aber doch zu urtheilen vermag, was der Offenbarung entspricht. Die Vernunft wägt das Wort Gottes richtig ab, so wird gegenüber der Tradition die Schrift von der Vernunft als kritischer Kanon verwendet, wobei zu der Tradition die Trinitätslehre, die Gottheit Christi, die Erbsünde, die Genugthuungslehre gerechnet wird. Von dem inneren Zeugniss des heiligen Geistes ist hier so wenig die Rede, wie in verwandten modernen Richtungen. Die nach der Schriftoffenbarung des neuen Testaments kritisch urtheilende Vernunft tritt an seine Stelle[3].

Inhaltlich haben sie zuerst ihre Kritik der Gotteslehre zugewendet und wenn die bisher betrachteten Dissenters grossen Theils die Immanenz Gottes in der Welt stark betonten, so zeigt sich bei ihnen die göttliche Transcendenz, man könnte fast sagen, ein deistischer Zug. Am stärksten tritt der göttliche Machtwille bei ihnen hervor, der seine Grenze nicht sowohl am Ethischen, das vielmehr erst Product dieses Willens ist, sondern

---

[1] Catechesis Racov. ed 1739. Qu. 207.

[2] Es kann wohl Offenbarungen geben, die über die Vernunft hinausgehen, aber keine, die der Vernunft widersprechen. Z. B. Wunder widersprechen der Vernunft nicht, aber eine Reihe von dogmatischen Lehren.

[3] Wissowatius, religio rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religionis adhibendo tractatus. 1685. Die ratio ist das instrumentum datum a Deo ad videndum verum et a falso discernendum; sie ist eine manus spiritualis, also receptiv kritisch. S. 20. Restat... ut veritas et imprimis vera s. scripturae sententia, quaenam sit, per rationem sanam ab homine unoquoque ea praedita dijudicetur. S. 8.

am Logischen hat, was an Duns Scotus erinnert. Gott ist allmächtig und allweise und kann das Widervernünftige, das sich Widersprechende nicht wollen. Das Supernaturale an sich, das Wunderthun ist sich nicht widersprechend; darin erweist sich gerade die Allmacht. Man sieht auch hier, dass die Vernunft nur kritischer Kanon ist; zu der Vorstellung von positiver fester Gesetzmässigkeit ist es hier noch nicht gekommen. Die Willkür in Gott und in den Menschen wird von ihnen hervorgehoben und soll nur am Logischen ihre Grenze haben. Da die Menschen frei sind, so nehmen die Socinianer statt der Unveränderlichkeit Gottes, selbst in dem göttlichen Wissen eine Veränderlichkeit an; Gott begleitet mit seinem Wissen die Zeit; er weiss das Vergangene als vergangen, das Zukünftige als zukünftig, das zukünftig Mögliche als möglich, nicht als nothwendig. Er weiss die freien Handlungen der Subjecte nicht voraus. Zu Gunsten der Freiheit wird also die Prädestination selbst bis zu einer Beschränkung des göttlichen Vorherwissens beseitigt[1]. So ist Gottes Rathschluss darauf beschränkt, denen, die an Christus glauben und ihm gehorchen, das ewige Leben zu geben, und die das Heil verwerfen, zu bestrafen. Doch wird die göttliche Gerechtigkeit nicht allein in der Strafgerechtigkeit gefunden. In abstracto kann Gott gegen den Sünder die Strafe verhängen und sie erlassen, und offenbart in Beidem seine Gerechtigkeit. Die göttliche Gerechtigkeit ist nur dies, dass er bei seinem Willen bleibt; sie ist rectitudo, aequitas; sie besteht darin, dass Gott das giebt, was er verheissen hat, besonders den Lohn denen, die seine Gebote halten[2]. Ihnen kommt es vor Allem an auf Gottes Unabhängigkeit, auf die Freiheit seines Willens, darum auf seine Aseität, auf seine Einheit. Er ist der Eine, der von sich selbst ist und der deshalb nicht trinitarisch sein kann.

---

[1] Vgl. z. B. Crell Liber de Deo et ejus attributis Bibl. Fratr. VI (Crell T. IV) S. 66, Deus ita rem concipit, ut revera est . . . Quod praeteriit, ut praeteritum concipit, praesens ut praesens, possibile aut futurum ut possibile et futurum . . ., necessario futura ut necessario futura, contingenter futura ut contingenter futura; das letztere weiss Gott ut indeterminata et in utramque partem flexibilia. Das hängt damit zusammen, dass Gottes Ewigkeit nicht überzeitlich gedacht wird, sondern nur, quod principio et fine careat bibl. Fr. I, S. 651 (brevissima institutio) catechesis v. 1609 S. 28.

[2] Vgl. a. a. O. B. F. VI (Crell T. IV). Liber de Deo ejusque attributis S. 76. Justitiae est id velle atque agere, quod dignitati atque excellentiae naturae intelligentis est consentaneum. Die sanctitas ist ea voluntatis bonitas, qua fiat, ut omnes divinae actiones rectae sint. Ein Theil der justitia besteht in servandis promissis. Nach F. Socin. praelectiones theol. giebt es keine justitia, die durchaus satisfactio verlangt. Gott kann vielmehr summo jure injurias sibi illatas condonare. Seine justitia ist nur aequitas et rectitudo. c. 16. B. F. I, S. 566. Brevissima instit. I, S. 652.

Er ist persönlicher Gott, aber Eine ihrer selbst mächtige Person. Die Trinität und zwar die ökonomische wie die immanente lehnen sie, theils mit Vernunftgründen ab. Die Socinianer sind die Vorläufer des modernen antitrinitarischen Theismus. Bei Einigen wie Crell[1], Wissowatius, Völkel u. A. ist dieser Theismus so einseitig geistig ausgebildet, dass sie die Schöpfung aus der Materie behaupten, das Gegenstück zu Böhme, der auch die Schöpfung aus Nichts bestritt, weil sie aus Gottes Natur sein sollte.

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Herrschaft über die unter ihm stehende niedrige Welt. Dagegen ist der Mensch von Natur sterblich und nicht von Anfang an vollkommen. Hier wird also gegen die angeschaffene justitia polemisirt und gegen das posse non mori des Adam. Exegetisch spricht für die Sterblichkeit, dass der Mensch erst von dem Baum des Lebens essen musste, dass er zum Essen und zur Zeugung von Anfang an bestimmt war. Wenn der Mensch den göttlichen Willen thun sollte, so konnte ihm auch die ethische Gerechtigkeit nicht anerschaffen sein, da er die Gerechtigkeit erst bethätigen musste. Er war aber auch noch unwissend und unerfahren. Sein Wille war ungeübt, seine Vernunft schwach, seine Sinnlichkeit vor seiner Vernunft entwickelt; so konnte der Mensch der Versuchung kaum widerstehen und fiel[2]; trotzdem fiel er frei, und hat auch mit dem Fall die Freiheit nicht verloren. Denn ein einziger Akt kann keinen habitus erzeugen und vollends nicht für die Nachkommen. Die Erbsünde ist also auch unhaltbar; vollends aber kann Gott über die Erbsünde nicht Strafe verhängt haben, da sie ja garnicht Schuld sein kann. Man könnte höchstens sagen, dass in Folge des vielen Sündigens ein habitus peccandi entstanden sei. Tod und Uebel folgen nicht aus der Sünde, sondern aus der Endlichkeit; höchstens mehren sich die Uebel durch die Sünde. Aber sie dienen auch wieder zur Anregung der Tugend. Diese Lehre[3] sieht auf die ethische Bethätigung und richtet sich gegen die juristische Anrechnung des Erbes. Sie ist nicht katholisch. Von einem donum superadditum ist nicht die Rede bei Adam. Aber ebenso sticht der gesunde psychologische Sinn, der in der Begründung dieser Lehre hervortritt, sehr

---

[1] Vgl. De Deo et ejus attributis c. 3. B. F. VI (Crell T. IV) S. 5. Satis est nobis constare, res omnes finis gratia existere et materiam primam, si finis gratia ipsam non exstitisse contendas, ad finem certum adhibitam esse. Vgl. auch die Stellen bei Fock a. a. O. II, S. 480. 482.

[2] Socin. praelectiones theol. c. 3. Bibl. Fr. I, 539 und ausführlicher de statu Adami contra Puccium Bibl. Fr. II, 253 f.

[3] Socin. prael. theol. c. 4. 5. B. F. I, S. 540 f.

vortheilhaft von dem alle Psychologie bei Seite lassenden protestantischen Dogma vom Urstand und der Erbsünde ab. Wenn sie nun trotzdem im Gegensatz zu manchen zeitgenössischen Dissenters dabei bleiben, dass die ausserhalb des Christenthums Stehenden dem Untergang verfallen seien, so beruht das auf ihrer supernaturalistischen Vorstellung von der Offenbarung. Erst mit der Offenbarung in Christus kann die Befreiung kommen, theils weil er uns über den göttlichen Willen neu belehrt und seine Lehre durch sein Leben besiegelt hat, theils weil er durch seine Auferstehung ewiges Leben verbürgt. Diese Combination erinnert an alte griechische Vorbilder. — Ihre Christologie entspricht völlig ihrem antitrinitarischen Standpunkt und ist darin modern gerichtet, dass sie von der Menschheit ausgeht. Christi Gottheit wird bestritten. Sohn Gottes ist der historische Christus, d. h. der Mensch Christus, den man als den eingeborenen Sohn bezeichnen kann, weil Gott ihn am meisten liebt[1]. Die Einheit mit Gott ist auf die Einheit seines Willens mit Gott zu beziehen. Vor dem Antritt seines Lehramtes ist er auf wunderbare Weise in den Himmel entrückt, um von Gott in den Wahrheiten des Christenthums unterrichtet zu werden[2]; auch ist er übernatürlich erzeugt. Er ist ferner von Gott zu der Macht über die Welt erhoben worden. Christi Verehrung ist hiernach der des Vaters untergeordnet; ja manche Socinianer wollten ihn überhaupt nicht göttlich verehren, wie Davidis. Die kirchliche Christologie wird von der Schrift aus bestritten, in der stets der Sohn dem Vater untergeordnet erscheine[3]. Aber ebenso machen sie Vernunftgründe geltend. Gegen die Zweinaturenlehre bemerken sie, dass man nicht zwei Substanzen in Christus annehmen könne, eine göttliche und eine menschliche, da diese nie zu einer Person zusammengehen. Wenn jede Natur persönlich sein solle, würde man immer zwei Personen haben. Auch wäre bei einer völligen unio der Naturen der

---

[1] Catechesis Racov. 1739. Qu. 166. Causa cur Christo ista attributa competant, haec est, quod inter omnes Dei filios et praecipuus sit et Deo carissimus. Qu. 167. Wenn er primogenitus omnis creaturae heisst, so muss er eine Creatur sein. Göttliche Natur hat er nicht. Quaest. 186. Cum Jesus a Deo pendeat et subordinatus sit, quidquid honoris ei exhibetur, id totum in ipsum Deum redundat.

[2] Catech. Rac. Qu. 194.

[3] a. a. O. Qu. 170. Quidquid Christus habet, habet patris dono, non a se ipso. Verbum heisst er, quod omnem Dei voluntatem nobis exposuerit. Die Fülle der Gottheit wohnt in ihm corporaliter, heisst: Gottes Wille wird in seiner Lehre völlig offenbar u. s. w. Seine göttliche Verehrung beruht auf seiner Macht. Aber er ist doch nicht u n u s verus Deus, nicht p e r s e et perfectissima ratione Deus. Das ist nur der Vater Qu. 120.

Tod unmöglich gewesen. Es wird von hier aus die Lehre von der Communicatio idiomatum der schärfsten Kritik unterzogen[1]. Man sieht, sie sind aller Mystik abgewandt, einerseits erkennen sie nur eine Harmonie des menschlichen Willens mit dem göttlichen an und andererseits eine von Gott Christo zu Theil gewordene Offenbarung dieses göttlichen Willens, endlich eine äussere Erhebung Christi zur Machtstellung. Das Werk Christi wird hiernach wesentlich prophetisch aufgefasst, wozu seine königliche Machtstellung im Himmel kommt, die er auch als Hohepriester verwendet, indem er für uns eintritt. Als Prophet hat Christus den göttlichen Willen vollkommen verkündet: Vertrauen auf Gott, Nächstenliebe, Selbstverleugnung, und ist für diese Lehre mit seiner Person als Märtyrer eingetreten. Ebenso hat er aber die Verheissung des ewigen Lebens denen verkündet, die diesen Geboten folgen. Er hat verkündet, dass Gott uns gnädig sein will, wenn wir Vertrauen zu ihm haben. Er hat aber vor Allem seine Verheissungen durch seine Auferstehung verbürgt. Aber auch hier wird grade die Menschheit Christi hervorgehoben; denn wenn er nicht Mensch wäre, so läge für uns Menschen in seiner Auferstehung keine Bürgschaft. Er hat seine Lehre besiegelt durch sein heiliges Leben, sein Beispiel, seine Wunder, seinen Märtyrertod und vor Allem durch seine Auferstehung, die tanquam caput et fundamentum totius fidei et salutis nostrae in Christi persona genannt wird[2]. Man kann gerade hieran sehen, wie stark supernatural dieser Standpunkt ist, was sich daraus erklärt, dass der Wille Gottes mehr auctoritativ vorgestellt wird und die innere Nothwendigkeit seiner Güte nicht eingesehen werden kann. Um so mehr ist es aber zu beachten, dass sie trotzdem hervorheben, dass Christus seinen Geist, d. h. das Evangelium mitgetheilt habe und die Gewissheit der Seligkeit denen, welche dem Evangelium glauben, schenke. Das persönliche Heilsinteresse zeigt sich auch bei ihnen, wenn auch mehr in der Form des Lohnes für das Befolgen des göttlichen Willens im Glauben. Dagegen wird auf das Schärfste die kirchliche Genugthuungslehre verurtheilt. Wenn die Schuld aus Gnaden erlassen werde, so brauche nicht für sie genug gethan werden. Gott sei auch

---

[1] a. a. O. Qu. 98. 99.

[2] Das hat seinen Grund darin, dass Christus auf diesem Wege die Herrschaft erreicht und so im Stande ist, uns zu helfen. A. a. O. Qu. 470. 473. Morte et resurrectione Christi certi sumus facti de nostra resurrectione ad eum modum, quod in Christi exemplo spectemus, eos qui Deo obtemperent, e quovis mortis genere liberari. Es steht durch die Auferstehung fest, dass Christus die Macht habe, iis, qui ipsi parent, vitam aeternam donare Qu. 384 und der Tod ist deshalb weniger wichtig als die Auferstehung Qu. 385. 386.

nicht von Natur gerecht und gnädig, sondern beide Eigenschaften gehen auf seinen Willen zurück[1]. Deshalb sei nicht nothwendig, beide auszugleichen, da sie sich gar nicht widersprechen. Schon im alten Testament, wo keine Genugthuung geleistet sei, vergebe Gott. Auch sei weder die Schuld übertragbar noch die Strafe; also könne sie auch Christus nicht getragen haben. Ausserdem war es Christi Pflicht, Gottes Willen zu gehorchen; sein Gehorsam gegen Gottes Gebot kann also nicht als überschüssiges Werk uns angerechnet werden und noch weniger kann er uns von der Verbindlichkeit zum Gehorsam befreien[2]. Von Genugthuung kann also nicht die Rede sein. Gott braucht auch gar nicht versöhnt zu werden, sondern hat vielmehr uns mit sich versöhnt. Christus theilt uns vielmehr die göttlichen Verheissungen mit und wenn wir ihm glauben, besiegelt sie Gott in unseren Herzen. Vermöge seines königlichen Amtes ist er Statthalter Gottes, kann uns schützen und regieren und kann als Hoherpriester für uns fürbittend eintreten. Die Rechtfertigung durch den Glauben wird von ihnen anerkannt in dem Sinne, dass um des Glaubens Willen, der Vertrauen auf Christi Verheissung und Gehorsam gegen seine Gebote ist, Gott uns die Sündenschuld erlässt und uns als gerecht ansieht, auch wo unser Wandel nicht ganz den göttlichen Anfordernngen entspricht. Die Rechtfertigung ist also nicht eine Zurechnung des Verdienstes Christi, sondern sie ist freie Sündenvergebung, wenn wir glauben d. h. Gott vertrauen und ihm gehorchen wollen. Ihre Lehre von der Kirche legt auch das Gewicht auf die Gemeinschaft der Personen[3]; sie sind auch in dieser Hinsicht protestantisch und in der strengen Kirchenzucht den

---

[1] F. Socin. Prael. theol. c. 16. B. F. I S. 566. Quemadmodum justitia qualitas Dei non est, sed effectus tantum voluntatis ejus, sic misericordia qualitas non est propria sed effectus tantum voluntatis ejus.

[2] In diesem ethischen Grundsatze sind sie ächter protestantisch als die Concordienformel, welche Christus als exlex vorstellte und darauf sein überschüssiges Verdienst gründete. Vgl. Soc. Prael. theol. c. 18 f. Itaque nihil quod in lege mandatum non esset, praestitit Christus, quod praestare non deberet, B. F. I S. 573. Die Bedeutung von Christi Tod ist, ut nobis Dei et Christi caritatem ostendat Cat. Rac. Qu. 387. Vgl. Qu. 476 f. über das munus sacerdotale. In eo situm est, quod subvenit atque haec illius subveniendi ratio sacrificium appellatur. Die expiatio ist, a poenis . . . . et ab ipsis peccatis liberatio. Qu. 478 Iram Dei a . . . . nobis arcet interventu suo und er befreit von Sünden persona sua ostendendo, quid consequatur is, qui a peccando desistit Qu. 479. Er ist erst im Himmel sacerdos Qu. 483.

[3] Sie ist coetus Christianorum als visibilis coetus eorum, qui doctrinam salutarem tenent et profitentur, Catech. Rac. Qu. 487. 488 und, zwar ist die reine Lehre ihr wesentliches Zeichen. Qu. 489. 490.

Reformirten verwandt[1]. Nur fordern sie strenges Auseinanderhalten von Kirche und Staat und wollen Häretiker nicht mit bürgerlichen Strafen belegen. Obgleich sie die staatliche Obrigkeit anerkennen, halten sie doch weder Krieg noch Criminaljustiz für erlaubt. In der Eschatologie bekämpfen sie die Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen und betrachten den ewigen Tod als völlige Vernichtung.

Man wird zugeben müssen, dass hier eine Reihe von Gedanken ausgesprochen sind, die bis in die Gegenwart fortwirken, ja jetzt erst recht zur Geltung gekommen sind. Das Christenthum ist hier Willensreligion, die Moral tritt hier stark hervor in Verbindung mit Verheissung; freilich ruht diese Moral auf Gottes freiem Willen und die Einigung mit Gott kann auch nur im Willen stattfinden. Gott ist der Welt fremd, thut sich ihr nur im Willen kund, die Beziehung auf Gottes Wesen tritt zurück. Daher auch ihr supernaturaler Standpunkt. Denn Gottes Willen ist nur auf positivem Wege der Offenbarung zu erkennen. Die Vernunft ist hier nur kritisches Princip. Das Christenthum ist rational, aber nicht in dem Sinne einer in sich vernünftigen Religion, sondern nur insofern es das Unvernünftige, Sich Widersprechende ausschliesst. Der Wille steht über der Vernunft. Hierin ist noch ein gesetzlicher Zug. Die innere Güte des Guten kommt nicht zur Geltung. Das haben sie indes mit dem Calvinismus gemein, nur dass sie das kritische Element des Protestantismus weit energischer geltend machen. Das Interesse des Subjects am Heil wird von ihnen gewahrt und zwar nicht in der Form der Abhängigkeit des Einzelnen von der Kirche, sondern in der persönlichen Form des Vertrauens, des Anschlusses an Christi Verheissungen und Gebote. Auch tritt die Sündenvergebung hier nicht in Abhängigkeit von den guten Werken, sondern der Hauptsache nach nur von der Grundrichtung des Glaubens und Vertrauens, aus der gute Werke hervorgehen.

Der Socinianismus hat in England Einfluss gewonnen und ist von dem Rationalismus und Deismus theilweise fortgebildet worden; er hat sich bis in die neueste Zeit in dem Unitarismus fortgesetzt, dessen Häupter in Amerika Channing und Parker waren[2], letzterer durch seine Thätigkeit für die Sklavenbefreiung hervorragend. Viele ihrer Ideen sind aber auch

---

[1] Catech. Rac. Qu. 509 f.

[2] Vgl. Unitarism, its origin and history Boston 1888—89. Altherr, der das Leben von Parker beschrieben hat. Unter den Neueren ist Chadwick einer der bedeutendsten Religion ohne Dogma. 1890.

von dem Rationalismus und von Ritschl vertreten, nur dass dieser mehr das Reich Gottes als Inhalt des göttlichen Willens betont[1].

Eine Milderung des socinianischen Standpunktes enthält der Arminianismus, der aus dem Calvinismus zu Dortrecht ausgeschieden wurde, sich aber bis auf den heutigen Tag in mannigfachen Modificationen in der Neuengland-Theologie in Nordamerika, und in England erhalten hat. Arminius, Episcopius, Curcellaeus, Limborch, Clericus, Poelenburg, Hugo Grotius u. A. haben die Arminianische Lehre mit viel Scharfsinn und Gelehrsamkeit durchgeführt und exegetisch zu begründen versucht. Auch die Arminianer sind biblische Supernaturalisten; aber sie sind doch rational, sofern sie ebenfalls die Berechtigung der Vernunft zu erweisen suchen, die Offenbarung als solche anzuerkennen. Auch sie haben die Vernunft zum kritischen Princip der Beurtheilung der traditionellen Lehre am Massstab der Schrift gemacht; sie haben insofern der Vernunft noch mehr Spielraum gegönnt als die alten Socinianer, als sie die philosophischen Studien nicht nur hochhielten, sondern theilweise selbst betrieben und förderten, wie H. Grotius. Die Inspiration der Schrift haben sie auf die Assistenz des heil. Geistes reducirt. Die dunkeln Stellen der Schrift soll man übergehen und an die klaren sich halten. Sie haben für die Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Schrift, die sie aller kirchlichen Tradition entgegenhalten, einen Beweis zu geben versucht[2]. Aber wie schon hierin ein Gründen

[1] Der Offenbarungssupranaturalismus in Verbindung mit moralischem Kriticismus, die Christologie, die auf Willensharmonie mit Gott hinausläuft, die Versöhnungslehre von der freien Sündenvergebung, von Gottes Versöhntsein, wenn wir Christo Vertrauen schenken und mit Gottes Willen eins werden, den er geoffenbart hat, Christi Tod als Besiegelung seiner Offenbarung, sein „Sein wie Gott" u. A. sind Gedanken der Socinianer, die Ritschl vertritt. Nur ist die metaphysische Seite der socinianischen Christologie zurückgetreten, Christi Herrschaft über die Welt; bei Ritschl ist mehr „Erhebung über die Welt".

[2] Vgl. z. B. Episcopius collegium disputationum 1618. Beweis für die Schrift ist, dass ihr religiöser Inhalt so beschaffen sei, dass keine mens humana ihn aus sich schöpfen könnte. Disp. I, 4. Das testimonium Spiritus scti ist als inneres zwar nützlich, aber non necessarium, um den göttlichen Ursprung der Schrift zu erkennen. I, 7. Er nimmt übrigens Widersprüche in Unbedeutendem an. I, 3. Das Nothwendige dagegen d. h. das für alle Laien und Doctores gleich Nothwendige ist klar geoffenbart Disp. II, 1. 5. Zum Verständniss genügt die vis apprehendendi et percipiendi sensum verborum, quae clare . . . proponuntur, quae vis naturalis est et omnibus ratione praeditis communis in omni statu. III, 3. Eine Art historischen Beweis für die neutestamentliche Schrift giebt Episcopius in den institutiones theologicae IV, 2 f. Opp. Amsterdam 1650 S. 229 f. wie der spätere Supranaturalismus. Die Schriftsteller haben die Wahrheit sagen können als Augenzeugen und sagen wollen. Es ist also Grund zu der Annahme, dass sie nur das geschrieben haben, was sie sicher wussten.

der Schriftauctorität auf Vernunftgründe lag, so haben sie auch inhaltlich der Vernunft grossen Spielraum gelassen, indem sie als Massstab für den Werth der Lehren nicht bloss ihre Schriftmässigkeit sondern auch ihre praktische Brauchbarkeit und Zweckmässigkeit verwendeten, d. h. ob sie für das Wohl der Menschheit nothwendig und nützlich seien.

Von diesem Gesichtspunkt des Wohls der Menschheit bilden sie die Dogmen um[1], welche im Calvinismus diesem Gedanken am meisten ent-

---

[1] Arminius selbst gieng noch nicht so weit als seine Nachfolger. Nach Arminius disputationes publicae et privatae Lyon 1590 ist Gott essentia et vita disp. publ. Thes. IV, No. 5 als essentia summum bonum No. 23, als Leben ist er actuosus intellectu, voluntate, potentia No. 29 Alles erkennt er per suam essentiam, nur das Böse erkennt er per opposita bona N. 32. So ist das Erkennen ipsius esse et essentia No. 32, 3 und er erkennt Alles uno et individuo actu No. 33. 4. Gott weiss, sich selbst, Alles Mögliche, Alles Wirkliche, letzteres auf dreifache Art, entweder Was durch seinen Act ist, gewesen ist, sein wird, oder das, was interventu creaturarum vel ab ipsis vel per illas ipsius conservatione motu auxilio concursu permissu ist, gewesen ist, sein wird, oder was er selbst de actibus creaturarum vel sibi vel actibus convenienter facturus est, facit, fecit N. 34. Die intellectio Dei legt den Dingen aber keine Nothwendigkeit auf N. 38. Der Wille Gottes ist auch Dei essentia, distincta ab illa secundum formalem rationem N. 50. Der actus des göttlichen Willens ist simplicissimus infinitus, weil er nur durch sich selbst bewegt wird. Das soll aber nicht hindern, dass er Einiges nicht wollen würde, wenn nicht ein actus creaturae interveniret. N. 51. Gott will sich selbst, Alles, quae ex infinitis sibi possibilibus entibus per sapientiae judicium facienda judicavit, ferner das, quae aequum esse judicavit, ut a creaturis intellectu et voluntate praeditis fiant. Ferner ist sein Wollen eine permissio, qua creaturae rationali permittit id facere, quod prohibuit, et omittere, quod praecepit. Endlich umfasst sein Wille das, was er aus den Akten der vernünftigen Creaturen machen will. N. 52. Gott ist Ursache aller Dinge, aber so, dass er per causas secundas agit und den modus proprius iis insitum non tollit, sie nach ihrer Art die Effecte hervorbringen lässt, die nothwendigen Ursachen necessario, die freien libere; quae libertas causarum secundarum non impedit, quo minus certo fiat, quod Deus per eas isto modo operatur, et propterea certa eventus futuritio necessitatem non includit N. 54. Gott will per se, quae bona sunt simpliciter, per accidens das, was aliquo respectu mala sunt, aber doch bona sibi conjuncta habent, quae magis vult quam bona respectiva illis opposita, z. B. die mala poenae, weil er ordinem justitiae mavult quam impunitatem creaturae peccatricis. N. 63. Die Gnade Gottes definirt er als proprium bonitati, sein Gut mitzutheilen und zwar nicht, ut ipsi Deo aliquid accedat, sed ut bene sit illi, cui bonum tribuitur N. 69. Die Gerechtigkeit ist der Wille, jedem das Seine zu geben, Deo quod ipsius est, creaturae quod illius est. Die clementia, facilitas ad ignoscendum geht soweit, dass er nicht straft nach dem Maasse der Schwere der Sünde. N. 77. Diese Gotteslehre zeigt auf dem Reflexionsstandpunkt das Bestreben, für die Freiheit Spielraum zu lassen, also die Prädestinationslehre zu modificiren. (Praevisa fides.) Die Versöhnungslehre wird von ihm noch in der Weise durchgeführt, dass Gottes Liebe sich nicht ohne Befriedigung seiner Gerechtigkeit unter Voraussetzung der Sünde durchführen

gegengesetzt waren, die Prädestinations- und die Versöhnungslehre. Gott will das Wohl seiner Geschöpfe und um dieses Ziel zu erreichen wendet er die prudentia rectoria an. Gott ordnet das an, was im Interesse des Gemeinwohls ist. Hatten die Calvinisten die göttliche Ehre im Auge, die Abhängigkeit des Menschen von Gott, für dessen Ehre der Mensch Mittel ist, so stellten die Arminianer umgekehrt das Wohl der Geschöpfe als den Zweck hin, den Gott erreichen will; und wenn die Socinianer mehr die Einzelpersönlichkeit im Auge hatten, so betonen die Arminianer mehr das Gemeinwohl[1]. Gott hat zum Zwecke des Gemeinwohls den Menschen Gesetze gegeben und er muss sie im Interesse desselben auch aufrecht erhalten, wenn sie die Gesetze nicht befolgen. Die Arminianer haben von dem Gesichtspunkt des Wohles der Menschheit weit weniger die göttlichen Eigenschaften erforscht, als die göttliche Thätigkeit, die dem gemeinen Wohle dient. Daher wird hier von der prudentia Dei rectoria, seiner Regentenweisheit gesprochen, welche dieses Ziel im Auge behält. Sein Zorn ist nur die Erscheinung derselben, wie sie unter den gegebenen Verhältnissen der Sünde erforderlich wird. Schon Vorstius hatte in dieser Beziehung besonders den Begriff der göttlichen Unveränderlichkeit umzubilden gesucht und Gottes Eingehen in Raum und Zeit entsprechend den gegebenen Verhältnissen hervorgehoben[1]. Wenn sie auch die Gesetze, die Gott den Menschen gegeben hat, auf Gottes absoluten Willen zurückführen, so ist doch das nur so gemeint, dass er eben diese Gesetze als Mittel gewählt hat, um das Gemeinwohl zu realisiren. Die Versöhnungslehre wird unter diesem Gesichtspunkt umgebildet. Die Sünde bringt nicht unendliche Schuld mit sich, sie verletzt Gott nicht, seine Ehre kann nicht verletzt werden, sondern nur sein Gebot, dass er ja doch nur im Interesse des Gemeinwohls gegeben hat. Da er es aber mit Strafsanction versehen hat, kann er auch die Sünde nicht ganz ungestraft lassen. So hat er denn an Christi Tod, der das Haupt der Menschheit ist, die Unverletzlichkeit seines Gebotes gezeigt. So wird deutlich, dass Gott es

liess. verum pretium redemtionis Deo pro nobis obtulit, quo ipsius justitiae satisfecit et medium se inter Patrem ... iratum et nos interposuit. Disp. publ. Thes. XIV, No. 15. Gott hat die Welt geliebt, aber der amor ist doppelt: erga creaturam und erga justitiam. Satisfecit amori erga creaturam quum peccata remittit, aber doch so, dass er den Sohn gab, der amori erga justitiam satisfecit. Thes. XIV, No. 16. Die spätere Auffassung bleibt zwar in diesem Schema, aber so, dass das Maass der Strafe nach dem göttlichen Zwecke relaxirt werden kann, indem Einer für Alle zum Strafexempel wird.

[1] Vgl. hierüber J. A. Dorner, Jahrbücher f. deutsche Theologie Bd. 2 S. 478 f.

ernst meint — es wird die Auctorität des Gesetzes aufrecht erhalten, ohne das Gemeinwohl ausser Acht zu lassen. Gott verzeiht nur unter der Bedingung der Besserung[1].

Hugo Grotius hat diesen Gedanken am deutlichsten ausgeführt. Im Interesse des Wohles der Menschheit kann Gott die Sünde als höchster Weltregent nicht ungestraft lassen. Da aber der strenge Vollzug der Strafe den Untergang der Welt verursacht hätte, so musste er eine relaxatio eintreten lassen, welche das Gesetz nicht ungültig macht, aber auch die Strenge der Strafe mildert, was um so eher geschehen kann, als ja die Gebote Gottes nur im Interesse des Menschen gegeben sind[2]. Der Ausweg ist, dass Gott ein Strafexempel hinstellt, nicht um seinen Zorn zu versöhnen, sondern um das Gesetz zu stärken, um zu zeigen, dass die Sünde nicht ohne Strafe bleibt, um uns die Verwerflichkeit des Bösen durch dasselbe zum Bewusstsein zu bringen. Christus aber kann die Strafe für uns übernehmen, weil er die Stellung zu uns als Haupt hat, wie ein König zu seinem Volke steht. Wenn nun die Sünde vergeben wird, so geschieht es doch immer zugleich mit dem Gedanken an Christi Strafexempel und so wird das Gemeinwohl nicht geschädigt, weil die Auctorität des

[1] Vgl. Episcopius Institut. theol. V, 3. Potuisset utique Deus, si voluisset, pro absoluto jure et suprema potestate sua tanquam nulli obligatus nulli juratus peccata omnia humano generi condonare. S. 407. Obstabat affectus justitiae, quo Deus odit creaturam peccatricem et suapte propria culpa miseram. Aber ut condonaret, impellebat Deum affectus misericordiae . . . erga creaturam qua miseram et inopem. Völlig konnte er beiden Affecten nicht genug thun. Wenn er aber gänzlich die Gerechtigkeit zurückgestellt hätte, so wäre kein effectus divinae comminationis sive veracitatis erschienen, und der Mensch hätte frei sündigen können. Aber den effectus misericordiae konnte er auch nicht der justitia opfern. So sollte nach der Weisheit ein temperamentum fieri. Das konnte darin bestehen, dass er die sündige Menschheit non redimeret nisi interveniente sacrificio propitiatorio et postulato resipiscentiae.

[2] Hugo Grotius, defensio fidei catholicae de satisfactione Christi ed. Joachim Lange 1730. Grotius sagt nicht, dass alle Gesetze relaxabel seien, sondern nur die positiven, nicht die natürlichen c. 3 § 4, 5. Er sagt zwar: lex non est aliquid internum in Deo aut ipsa Dei voluntate, sed voluntatis quidam effectus. Das gilt aber nicht für das Naturgesetz, sondern für das positive Gesetz. Zum Naturgesetz gehört z. B., dass die Gesetzesübertretung gestraft werde, aber nicht das Maass der Strafe. Gott kann also das Gesetz in Bezug auf das Maass der Strafe relaxare und dafür hat er Grund, um die religio des Menschen zu erhalten und seine eigene Güte zu bewahren. Einerseits ist die Strafsanction im Interesse des Gesetzes, andererseits die Milderung gefordert. Der Ausweg ist, dass ein Strafexempel statuirt wird. Dass es berechtigt sei, ein Strafexempel zu statuiren, sucht er gegen Socin zu beweisen, c. 5, insbesondere, dass es nicht unrecht sei, wenn Jemand für ein fremdes Vergehen gestraft wird, c. 4. Deus relaxat legem seu poenae communicationem sed non sine compensatione, ipsam poenam in alterum transferendo; ita simul et clementiam suam et severitatem sive peccati odium testatum facit c. 5 § 7. 8.

Gesetzes aufrecht erhalten wird. Die entsprechende Theorie von der subjectiven Umwandlung war die, dass wir im Glauben durch Christi Strafexempel von der Verwerflichkeit des Bösen überzeugt werden und unter der Assistenz des heiligen Geistes wiedergeboren werden. Die Sündenvergebung ist damit eo ipso verbunden. Es ist selbstverständlich, dass die Prädestination im Calvinischen Sinne mit dieser Theorie nicht stimmte, die auf das Wohl der Menschheit das Hauptgewicht legte und die Freiheit so stark betonte, dass nur die Assistenz des Geistes zur Umkehr nöthig war. Vielmehr war ihnen die Gnade universal und die Entscheidung hieng von dem Glauben des Menschen ab[1]. Endlich ist von den

[1] Arminius hatte nach Disput. publ. Thes. XI. behauptet, im Stadium der Sünde sei das liberum arbitrium nicht bloss attenuatum, sondern captivatum, perditum, amissum, viresque ejus non modo debilitatae et cassae, nisi adjuventur a gratia, sed et nullae nisi excitentur ab eadem. XI, 7 er sei in peccatis prorsus mortuus. 10. 11. Die Freiheit war da insoweit gewahrt, als er die Gnade nicht für irresistibel hielt und in dem Bekehrten eine cooperatio annahm. Thes. XI, 12. Thes. XIV, 12. Mit Bezug auf die vocatio sagt er, sie sei externa und interna per operationem spiritus, mentem illuminantis et cor afficientis, ut serio attendatur iis, quae dicuntur, fidesque verbo adhibeatur. Aber er fügt hinzu: eventus vocationis per accidens et a Deo per se non intentus est sermonis gratiae repulsa . . . resistentia spiritui scto facta, quae propriam causam et per se habet malitiam et duritiem cordis humani. Disp. Thes. XVI, 11. 14. Die Arminianer giengen über diese Position hinaus. Zwar die fünf Artikel der Remonstranten besagen auch nur, dass Gott die erwählt habe, qui per gratiam spiritus sibi credituri inque fide . . . . essent perseveraturi. Art. I. Dass Christus für Alle und die einzelnen Menschen gestorben sei, aber Niemand der remissio theilhaft werde, als die Gläubigen. Art. II, dass der Mensch die fides salvivifica nicht ex se habe, sondern von Gott, per spiritum wiedergeboren und erneuert werden müsse, Art. III, dass aber der modus gratiae nicht irresistibilis sei (Art. IV), dass endlich die Christo fide insiti mit Hülfe des Geistes in der Gnade bleiben, wenn sie nur selbst parati ad pugnam sint, ejus opem deposcant sibique ipsis non desint. Ob ein Fall aus der Gnade möglich sei, wird unentschieden gelassen. Aber die spätere Lehre der Arminianer ist anders. Episcopius leugnet, dass die Erbsünde unsere Schuld begründen könne. Instit. V, 2. peccatum naturam non inficit sed voluntatem tantum. Ein Akt kann auch keinen habitus erzeugen. Die natura sei nicht corrupta. Vgl. auch tractatus brevis de libero arbitrio. Episc. oper. No. II S. 198—208, wo er unter Berücksichtigung aller psychologisch determinirenden Momente doch die Wahlfreiheit in einer feinen psychologischen Erörterung festzuhalten sucht. Vgl. ferner sein Collegium disputationum. Disp. IX, 2. Deus neminem ob solum peccatum originale rejecit. Deus nemini mortalium sufficientem gratiam, cujus beneficio salutem consequi potest, negare absoluta voluntate constituit. IX, 3. Zum Glauben gehört die rechte dispositio d. h. Qui crediturus est, necesse est ut probus sit, hoc est ut careat adscititia malitia et improbitate voluntaria. Disp. XV, 8. Dazu kommen die argumenta, äussere und innere, die aus der substantia evangelii entnommen sind, denen verisimiliter nihil opponi potest. XV, 10. Auch aus dem Glauben kann man wieder fallen, XVI, 10, aber man kann wieder zur Reue kommen. 11. Den Gläubigen wird der spiritus s. gegeben. XIII, 8. Er continet sub se spei de vita aeterna certiorationem

Arminianern noch hervorzuheben, dass die Forderung der Toleranz in ihren Kreisen philosophisch, naturrechtlich begründet wurde, was besonders von Hugo Grotius geschah.

Der Arminianismus stellt ebenfalls einen Uebergang zu der rationalen Auffassung des Christenthums dar. Hatte die Orthodoxie Gottes Ehre betont, so trat hier das Gemeinwohl in den Mittelpunkt. Und wenn in der Orthodoxie Gottes Ehre mit Willkür combinirt ist, so ist hier die Willkür wenigstens gemildert, insofern Gott auf die Entwickelung des Subjucts, auf dessen Freiheit Rücksicht nimmt, um sein Wohlwollen so durchzuführen, dass das Gute in seiner Unverletzlichkeit bestehen bleibt. Die göttliche Güte ist freilich auch hier noch mit der göttlichen Willkür insofern verbunden, als das Gesetz für Gott keine innere Nothwendigkeit hat. Hiermit hängt auch ihr theilweiser Supranaturalismus zusammen.

Wir haben die hauptsächlichsten Dissenterbewegungen durchlaufen. Man sieht, wie verschieden sie unter sich sind, bald mehr mystisch, bald mehr deistisch, bald mehr theosophisch, bald mehr rational. Auf allen Punkten bringen sie das Dogma in Fluss, das die orthodoxen protestantischen Kirchen fest fixiren wollten. Man hat bald die Einen bald die Anderen vom Protestantismus ausschliessen wollen. Allein es wird schwer durchführbar sein, gerade deshalb, weil sie gegenüber den officiell protestantischen Kirchen berechtigte Momente geltend machten, die dem protestantischen Princip entsprechen, und weil die spätere Entwickelung der protestantischen Lehrbildungen ihre Gedanken wieder aufgenommen hat. Was uns die Dissenters lehren ist dies, dass es vergeblich war auf protestantischem Boden wieder eine kirchlich unabänderlich geltende Lehre als absolute Wahrheit aufzustellen, dass der Protestantismus von vornherein eine Fülle von Individualitäten aufzuweisen hat, die nur darin zusammenstimmen, dass es ihnen um das Heil des Subjects und um seine Heilsgewissheit zu thun ist, um eine Frömmigkeit, die zugleich ethisch bestimmt ist und an Christus angeknüpft wird, die aber schon darin

---

et confirmationem, mentis ad cognoscenda mysteria multa illustrationem et animae in omni statu acquiescentem αὐτάρκειαν. Man sieht, die Freiheit ist hier überall vorausgesetzt, wie schon daraus hervorgeht, dass auch das Christenthum als foedus aufgefasst wird, das für den Menschen praecepto und von Gottes Seite promissione sive sponsione remunerationis besteht. Das praeceptum, die conditio ist fides et resipiscentia, die promissa sind vita aeterna mit Sündenvergebung und Auferstehung, sowie spiritus scts. XIII, 2. 3. 8. Dass bei diesem foedus, das die Freiheit anerkennt, von Gottes Seite die Gnade überwiegt, ist oben schon gezeigt.

verschieden ist, dass die Einen auf die Sündenvergebung, Andere auf die Umwandlung, wieder Andere auf die positive Selbstmittheilung Gottes das Hauptgewicht legen, die Einen dabei mehr das historische Verdienst Christi, die Andern mehr Christi Person, noch Andere den Geist Christi, das Ewige Göttliche, den idealen Christus betonen. Vollends war die Art, wie man dem Glauben in der Lehre Ausdruck geben sollte, sehr mannigfaltig. Der grössere Theil der Protestanten glaubte zunächst, eine einheitliche Lehrgestaltung sei nothwendig und müsse kirchliche Sanction finden; darüber vergassen sie das mit ihrem Princip des Glaubens so eng zusammenhängende Princip der Gewissensfreiheit. Das machten die Andern mit Energie geltend. Sie zogen überhaupt nach verschiedenen Seiten die Consequenzen der protestantischen Position, indem sie bald auf ein einheitliches Princip drangen, statt der unklaren Doppelstellung von Glauben und Schrift, bald die rationale, bald die mystische Seite des Christenthums hervorhuben oder beide zu einigen suchten, bald die Consequenzen der Kritik des Protestantismus am bisherigen Dogma auf alle Hauptdogmen ausdehnten, bald eine allgemeine Weltanschauung auf protestantischer Grundlage auszubilden suchten, in welche die Natur und Geschichte mit aufgenommen werden sollte, und in dem Bedürfniss den allgemeinen Weltzusammenhang festzuhalten, die Sünde und Erlösung auch diesem einzuordnen suchten und daher an die dem Menschen gebliebene natürliche Grundlage der Empfänglichkeit für Gott anknüpften und die göttliche Mittheilsamkeit, statt der einseitigen Betonung des Zornes bevorzugten. Kurz es sind mystische, rational-humanistische und speculativ-theosophische sowie kritische Elemente, die den officiellen Protestantismus ergänzen. So sehen wir, wie die erste Zeit des Protestantismus noch mannigfach zwiespältig ist, und es ist um so weniger möglich, einfach zu Gunsten der officiellen Kirchen zu entscheiden, als die abweichenden Meinungen in diesen Kirchen selbst in der nachfolgenden Zeit mächtigen Einfluss gewannen.

B. Die Lehrentwickelung von dem Sinken der Orthodoxie bis auf die Gegenwart.

Da diese Periode in die Gegenwart der Gestaltung der Lehre übergeht, d. h. in die Symbolik, so kommt es nur noch darauf an, die Bewegungen, welche hier eingetreten sind, kurz zu skizziren. Ich werde daher hier nur die Hauptmomente herausgreifen. Es tritt hiermit die-

jenige Periode der protestantischen Lehrbildungen ein, von der man sagen kann, dass eine feste fixirte Lehre nicht mehr existirt, dass die kirchliche Fixirung der Lehre gegen die freie Ausgestaltung derselben zurücktritt und die theologische Wissenschaft sich zu einem selbstständigen, von der Kirche und kirchlichen Bestimmungen mehr oder weniger unabhängigen Stande erhebt. Es ist zweifellos, dass für die protestantischen Kirchen sich hieraus mit der Zeit Schwierigkeiten ergaben, mit denen der gegenwärtige Protestantismus kämpft, so lange und so weit die Kirchen auf eine feste ausgebildete Lehre für ihre Zwecke dringen zu müssen glauben. Im Uebrigen beginnen durch die mächtig eindringenden Elemente der dissenterischen Auffassungen des Christenthums die confessionellen Differenzen der Protestanten zurückzutreten. Da dies indes doch zunächst sich im Gegensatz gegen die vorhandenen confessionellen Typen durchsetzt, kann die Darstellung innerhalb dieses Rahmens sich vollziehen.

1. Die Lehrentwickelung auf lutherischer Seite.

Während bisher die mystischen und rationalen, die rationalkritischen wie die productivrationalen, Richtungen zurückgedrängt waren, so kommen jetzt diese mit der Auflösung der Orthodoxie in fortschreitendem Maasse zu Ansehen; ihre Grundideen werden in gereinigter Gestalt aufgenommen und ihre Kritik kommt zur Geltung.

Die Auflösung der lutherischen Orthodoxie ging schrittweise vor sich; den ersten Stoss erlitt sie durch den Synkretismus des Calixt, den zweiten durch den Pietismus, bis sich schliesslich der Rationalismus in Verbindung mit formalem Supranaturalismus oder in nackter Gestalt der Herrschaft bemächtigte und zuerst in überwiegend subjectiver, geschichtsloser, dann aber auch mehr in objectiver Form unter Betonung der geschichtlichen Entwickelung und der Gemeinschaft die Herrschaft gewann. An die letztere Form knüpfte sich dann der Versuch der Restituirung des kirchlichen Dogmas in strengerer oder milderer Weise, der mit dem Wiederaufleben pietistischer Bestrebungen vielfach verschmolz.

Calixt's Bedeutung[1] liegt darin, dass er der confessionellen Enge sich widersetzte; Christus ist nicht so arm, dass er nur in

[1] Vgl. o. S. Henke, Georg Calixt und seine Zeit. 2 Bde. 1853. 1856. H. Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten. 1846.

Sardinien eine Kirche hätte. Er war nicht nur einer Union mit der griechischen Kirche zugänglich, wie er ja von dem Schüler des Cyrillus Lukaris, Metrophanes Kritopulos besucht wurde, sondern eine Union sämmtlicher Kirchen schwebt ihm vor auf dem Boden des consensus quinquesaecularis. Dazu kam, dass er den Zusammenhang mit der Philologie und Philosophie aufrecht erhalten wollte, ja die Beschäftigung mit beiden für die Theologie unerlässlich fand. Ebenso pflegte er die historische Theologie und besonders die Ethik, die die Orthodoxie nicht ausgebaut hatte. In der theologischen Ethik will er die Lebensäusserungen des gläubigen Subjects darstellen, durch die das ewige Leben befestigt wird, geradeso wie er auch durch die analytische Methode eine Behandlung der Dogmatik von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus versuchte, von dem Ziel der Seligkeit der Person aus. In all diesen Punkten knüpft er an Melanchthon an und man kann mit viel grösserem Rechte sagen, dass die Calixtinische Richtung melanchthonisch sei, als dass es die Orthodoxie sei.

Sein Rückgang auf den consensus quinquesaecularis ist vielfach damit abgethan worden, dass man nicht auf unpräcisere Formen zurückgehen könne, wenn die Entwickelung über dieselben einmal hinausgegangen sei. Allein die Absicht von Calixt war es, auf diesem Wege auf eine gemeinsam anerkannte Basis zurückzugehen und von hier aus der wissenschaftlichen Entwickelung freien Raum zu schaffen, jenen für das Wesentliche zu erklären, das Andere als unwesentliche Differenzen, die Fundamentalartikel zu mindern und dadurch das theologische Bewusstsein weniger einzuengen. Zugleich war auch darin eine Opposition gegen die Einseitigkeit der Schriftauctorität enthalten, insofern er nicht Alles, was nach der Schrift hervorgebracht ist, als minderwerthig ansehen will; es regt sich hierin der objective historische Sinn, der jeder Zeit gerecht zu werden sucht. Was den Inhalt des Dogmas angeht, so hat Calixt keine allzugrossen Veränderungen gemacht. Im Ganzen tritt bei ihm Gott und Mensch mehr auseinander, er neigt hierin zum Deismus. In der Christologie hat er die reale Mittheilung göttlicher Eigenschaften an Christi Menschheit, insbesondere die Ubiquität des Leibes Christi in Abrede gestellt; die Vollkommenheit Adams denkt er durch eine übernatürliche Gabe vollendet. Er unterscheidet diese von den natürlichen Gaben, zu denen er insbesondere die Freiheit rechnet. Unsere Freiheit ist durch die Erbsünde nicht so verloren, dass die Nothwendigkeit des Sündigens im Einzelnen sich ergiebt, sondern nur im Ganzen betrachtet,

eine Schwäche des Menschen zum Guten. Die übernatürliche Gnade fügt zu dem, was der Mensch behalten hat, eine übernatürliche Gabe hinzu, durch die er wieder in den Urstand versetzt wird. Die guten Werke hebt er als Bedingung der Seligkeit heraus, wie er durch Todsünden die Gnade verloren gehen lässt. Es lag ihm im Ganzen daran, der Freiheit mehr Raum zu verschaffen; auch in der Inspirationstheorie hat er die Freiheit stärker hervorgehoben und die Inspiration — wie die Arminianer — in die Assistenz des Geistes verwandelt. Im Ganzen ist seine Unterscheidung von der Orthodoxie quantitativ, mehr Berücksichtigung der Vernunft und Philosophie, mehr Selbstständigkeit für die Welt, mehr Betonung der Freiheit, überhaupt der menschlichen Seite, auch in Christus. Er lockert damit aber das orthodoxe System; wie sehr man das im orthodoxen Lager spürte, kann man aus den wiederholten Versuchen sehen, ihn zu erdrücken (zuletzt durch den consensus repetitus); man warf ihm nicht weniger als 88 Häresien vor. Da sich aber die Jenaer unter der Führung von Musäus nicht betheiligten, so war die ganze Sache ein Schlag in's Wasser.

Eine weitere Erschütterung erfuhr die Orthodoxie durch den Pietismus[1]. Auch der Pietismus hat am Dogma nicht viel geändert; aber er hat etwas viel Schlimmeres gethan; er hat den Werth des Dogmas überhaupt gegenüber der Erfahrung des Herzens bestritten. Von der intellectuellen Seite hat er das Schwergewicht auf die Gefühls- und Willensseite verlegt. Er hat ferner weit mehr Interesse für das persönliche Christenthum, für kleine Gemeinschaften, als für die Kirche und hat seine universale Richtung nur in der Mission und in der Brüdergemeinde durch Unionsbestrebungen bewiesen. Auch er richtet sich auf das Bibelstudium, aber nicht um dicta probantia für dogmatische loci aus ihr zu gewinnen, nicht um sie als judex im Streite der Lehrmeinungen zu verwenden, sondern im erbaulichen Interesse. An die Stelle der Schrift als norma tritt die Schrift als Gnadenmittel, als Erbauungsmittel; diesem Zwecke dienen die Collegia biblica. Der Enge des dogmatischen Gesichtspunktes gegenüber schrieb ein Arnold die Kirchen- und Ketzerhistorie,

---

[1] Vgl. H. Schmid, Geschichte des Pietismus. 1863. Ritschl, Geschichte des Pietismus. Bd. II. III. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. S. 624—673. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie. II, 115—274. Tholuck, Geschichte des Rationalismus. I. 1865. Spener, Theologische Bedenken. Vom geistlichen Priesterthum.

in der er die Ketzer milder beurtheilte[1]; so hat auch A. H. Francke über Schwenkfeld ein milderes Urtheil eingeführt. Wenn nun dem Pietismus sein einseitig religiöser Standpunkt, seine geringe Berücksichtigung der Cultur vorgeworfen ist, so ist das zweifellos richtig, dass er mehr bei dem Heilsgut verharren, dieses sich durch den Verkehr mit der Welt nicht stören lassen wollte[2]. Es ist der allgemeine supernaturale Zug, den er noch mit der Orthodoxie theilt, der auf das Mittelalter zurückweist und der sich in seiner Ethik geltend macht. Aber es spricht sich doch in dem lutherischen Pietismus insbesondere, auch die einseitige Richtung des lutherischen Typus aus, der die Werke immer mehr als Mittel der Bewahrung des Heilsstandes angesehen hatte. Der Pietismus bleibt in der persönlichen Frömmigkeit, bleibt bei dem Interesse an der Heilsgewissheit und will bloss Alles fern halten, was das Heil stören könnte.

Aus dem Pietismus ging in Württemberg noch eine Schule hervor, die auf exegetischem Gebiete Bedeutsames geleistet hat, die Bengel'sche[3] Schule. Er will von der Schrifttheologie aus eine mildere Behandlung des Symbolzwanges. Die Schrift ist ihm ein Ganzes und statt dicta probantia für die Dogmatik will er die der Schrift selbst entnommenen Stammbegriffe in seinem „Gnomon“ feststellen und untersuchen. Dazu bleibt er nicht bei dem Heil des Einzelnen stehen, sondern fasst den ganzen Zusammenhang der Heilsgeschichte ins Auge, bis in die Zukunft. Hier liegt der Anknüpfungspunkt an Gedanken der Theosophie. In seiner Schule trat der biblische Realismus hervor, der sich mit Jacob Böhmischer Theosophie verknüpfte, bei Roos, Oetinger[4] u. A. Diese Richtung auf „biblische Lehrwissenschaft“ hat sich bis in unser Jahrhundert in Beck erhalten, der auch in seiner biblischen Psychologie dem biblischen Realismus mannigfach huldigte und eine Anzahl Anhänger fand. Ebenso hat diesen Biblicismus Hofmann in Erlangen fortgesetzt, wenn auch bei ihm noch andere Elemente, besonders Schleiermacher

[1] Dibelius, Gottfried Arnold. 1873.

[2] Über die Frage nach dem Zusammenhang des Pietismus mit dem Mittelalter s. u. S. 560 f. Man hat den Pietismus als eine specifisch reformirte Erscheinung ansehen wollen, die das Lutherthum gefälscht habe. Dieser Meinung steht die Thatsache seiner allgemeinen Verbreitung entgegen. Er ist das supernaturale ethische Seitenstück zu der Orthodoxie. Sein Gewichtlegen auf die Persönlichkeit ist protestantisch.

[3] Oscar Waechter, Johann Albrecht Bengel. 1865.

[4] Ehmann, Oetingers Leben und Briefe. 1859. Auberlen, Die Theosophie Oetingers. 1847.

und Schelling einflussreich wurden; auch ist im Wesentlichen Julius Köstlin biblischer Theolog, und von Beck abhängig, wenn er auch seine Ansichten durch andere Einflüsse modificiren liess. Man wird dem Pietismus ferner nicht gerecht, wenn man nicht darauf hinweist, dass der Pietismus auch auf Kant einen bedeutenden Einfluss ausgeübt hat, insofern Kant die Religion durchaus persönlich begründete und zwar auf einer rigorosen Moral, welche ebenfalls als Kerngedanken dies enthält, dass sich die praktische Vernunft gegen alle ihr drohenden Hemmnisse zu behaupten hat und dass von dem radicalen Bösen eine intelligible Umkehr, Wiedergeburt zu vollziehen ist. Setzt man also an die Stelle des persönlichen religiösen Heilsbewusstseins das Bewusstsein des moralischen, durch Gott doch erst in letzter Instanz garantirten Heiles, so dürfte der Zusammenhang Kants mit dem Pietismus schwerlich zu leugnen sein[1]. Endlich hat sich aber auch der biblische Realismus, der durch Oetinger in der Bengel'schen Schule vertreten war, bis in die neueste Zeit fortgesetzt und ist bei Männern wie Schöberlein u. A. auch in der Dogmatik vertreten. Es kam Oetinger besonders darauf an, die Gotteslehre durch die Verknüpfung Gottes mit der Natur, durch die Lehre von der Natur in Gott zu erweitern und ebenso in dem Menschen, dem Mikrokosmus, und in der Geschichte der Menschheit die Durchdringung von Geist und Natur, die geistige Leiblichkeit und das Realwerden des Geistigen im Leibe hervorzuheben. Da er diese Gedanken in der heiligen Schrift findet, so stellt er sich die Aufgabe, diesen Inhalt der heiligen Schrift in einer zusammenhängenden Lehre, der philosophia sacra darzustellen.

---

[1] Kant hat auf dem Friedrichscollegium unter dem Directorat von dem pietistisch gerichteten F. A. Schultz gestanden, der übrigens die Wolfsche Philosophie ebenfalls studirt hatte und eine Verschmelzung von Philosophie und Frömmigkeit anstrebte. Kant's Mutter hieng dessen Predigten treu an; Schultz hat Kant noch später eine Professur verschaffen wollen; Kant hat also entschieden unter pietistischem Einfluss gestanden, da er auch unter Schultz noch studirt hat. Zwar hat Kant nach dem Zeugniss Borowskis nicht Geschmack an der pietistischen Erziehung gefunden und später gesagt: ihn überfiele Schrecken und Bangigkeit, wenn er an jene Jugendsklaverei zurückdenke. Aber er hat doch andererseits die pietistische Erziehung als „Schutzwehr für Herz und Sitten gegen lasterhafte Eindrücke" bezeichnet. Vgl. Zippel, Geschichte des Königlichen Friedrichskollegiums zu Königsberg. S. 83 f. 95. Vgl. Kant's Leben von Schubert, Kant's Werke, Ausgabe von Rosenkranz, Bd. 11, 2. S. 16 f. Der energische sittliche Ernst, der Kants Rationalismus im Gegensatz zur Popularphilosophie auszeichnet, steht gewiss mit unter pietistischen Einwirkungen. Wenn er sich auf der Universität von Schultz' dogmatischen Vorlesungen, die er eifrig hörte, schliesslich auch abgestossen fühlte (S. 28), so bleibt doch der Einfluss auf Kant's ernste moralische Richtung bestehen.

Wenn in der Brüdergemeinde[1] mehr in stiller Gemeinschaft das religiöse Gemüthsleben gepflegt wurde, so geschah es auch hier einerseits im Sinn der Pflege persönlicher Heilsgewissheit, und andererseits im Sinne eines christlichen Universalismus; und wenn auch die Gemeinschaft mit Jesus, wie sie hier in der Blut- und Wundentheologie etwas Spielendes gewann, um nicht mehr zu sagen, einseitig hervorgehoben wurde, so darf man darüber doch nicht übersehen, dass gerade in der Christologie Zinzendorf die menschliche Seite Christi auf das Stärkste betonte; Christus ist ihm zwar Gott, der aber freiwillig sich selbst entäussert hat, und in der Gemeinschaft mit dem Menschensohn fühlt er erst die göttliche Liebe auf menschliche Weise. Der Umgang mit dem Erlöser tritt hier so sehr in den Mittelpunkt, dass Gott zurücktritt[2]. Man kann aber hierin doch zugleich die Richtung finden, welche in der Hauptsache mit den umfassenden Mitteln seines Geistes Schleiermacher vertreten hat, wenn er die Religion im Gemüth und die christliche Religion in der Erfahrung der Erlösung in der Gemeinschaft mit Christus begründet fand, ohne freilich Christus zum All zu machen. Auch sein Bestreben der Religion ihre eigene abgesonderte Stelle im Geistesleben anzuweisen, und dabei doch zugleich den christlichen Universalismus zu bewahren entspricht den Tendenzen der Brüdergemeinde. Dass freilich Schleiermacher diese Ansicht in einen grösseren wissenschaftlichen Zusammenhang hineinstellte und dadurch modificirte, wird nachher hervorgehoben werden.

So ist der Pietismus eine auch für die dogmatische Entwickelung hochbedeutende Erscheinung, deren Einfluss in der mannigfachsten Weise nachgewirkt hat. Schliesslich sei noch bemerkt, dass die beiden feindlichen Brüder, der Pietismus und die Orthodoxie, Frieden schlossen. Männer wie Pfaff[3], Johann Georg Walch[4], Mosheim[5], Buddeus[6]

---

[1] Vgl. Plitt, Zinzendorf's Theologie. 3 Bde. 1869—74.

[2] Man vgl. z. B. zur Charakteristik der Grundrichtung der Brüdergemeinde den Brief Zinzendorfs an die Brüder unter allerlei Volk bei Plitt I, 641 f., wo sich neben der starken Betonung des „herzlichen Lammes", dem Princip der Jesusliebe, eine grosse Weitherzigkeit ausspricht in Bezug auf alles, was mit diesem Princip nicht streitet, und Milde in Beurtheilung anderer Kirchen.

[3] Vgl. über ihn Weizsäcker. Einleitung zu d. akad. Preisvertheilung 1891.

[4] Vgl. seine Einleitungen in die Moral, in die Dogmatik und polemische Gottesgelahrtheit, Theologiae dogmaticae epitome 1757.

[5] Schrieb gegen Toland; ausserdem elementa theologiae dogmaticae ed. 3, 1781. Sittenlehre d. h. Schrift 4. A. 1753 f. 9 Bde. Die letzten 3 Bde. von J. P. Miller. 1765 f.

[6] Institutiones theologiae dogmaticae ed. 2. 1724. Inst. theol. moralis. 1711. Grundsätze der polemischen Theologie. 1750. Deutsch ed. J. G. Walch.

kommen hier in Betracht, die durch historische Studien das dogmatische Studium ergänzten und die Schroffheiten des Dogmatismus milderten. Wenn schliesslich in unserem Jahrhundert der Bund beider in erneuter Kraft sich geltend machte, so erklärt sich das daraus, dass der Pietismus in seiner Ethik denselben supernaturalen Zug vertrat, wie die Orthodoxie in der Dogmatik, die Orthodoxie gelernt hatte etwas von dem Intellectualismus nachzulassen und der Pietismus seinen antikirchlichen Charakter hatte fallen lassen.

Wenn der Pietismus das mystische, so vertrat der Rationalismus[1] das rationale Element des Protestantismus einseitig. Die Religionsstreitigkeiten ermüdeten schliesslich das Bewusstsein und man war geneigt auf das Gemeinsame, Allgemeingültige gegenüber den confessionellen dogmatischen Zänkereien zu blicken, auf das, was praktische Bedeutung hatte, gegenüber dem Intellectualismus der Orthodoxie sich zu richten. Das praktische ethische Moment trat mehr in den Vordergrund. Ferner hatten die Streitigkeiten dazu geführt, zwischen dem, was die Bibel historisch enthielt, und dem dogmatischen System, dessen Stütze sie sein sollte, zu unterscheiden. Denn man hatte dieselben Schriftstellen für die verschiedensten Ansichten verwerthet. Man fand nun ihre Bedeutung in praktischen Anweisungen, nicht in theoretischen Lehren; soweit man noch ihre Auctorität aufrecht erhalten wollte, geschah es so, dass man sie praktisch auslegte, während auf der anderen Seite der kritische Geist, der von vornherein in der Reformation enthalten war, sich ihrer bemächtigte und sie der historisch-kritischen Untersuchung unterzog. Dazu kam, dass die Philosophie selbstständig erstarkte, und dass die schon vorhandene populäre rationale Strömung in der erstarkten Philosophie eine Stütze fand. So trat nun die Theologie in das Zeitalter des Rationalismus, dem der Supernaturalismus als Uebergangsform von der Orthodoxie zur rationalen Auffassung des Christenthums zur Seite stand. Der Rationalismus hat mehrere Stufen durchlaufen und auf jeder dieser Stufen hat er eine mehr oder weniger supernaturale Strömung zur Seite gehabt, welche sich oft an dasselbe philosophische System anschloss, von dem eine rationale Form der Auffassung des Christenthums ausging.

Die erste Form, in der in dem lutherischen Deutschland der Rationalismus sich regte, war eine mehr populäre. Dann nahm der wissenschaftliche Rationalismus zuerst einen subjectiven Standpunkt ein,

---

[1] Vgl. Frank a. a. O. II, 296 f. III. (Geschichte des Rationalismus.) Tholuck, Geschichte des Rationalismus.

während er in unserem Jahrhundert einen objectiven Charakter annahm und von dem Einzelsubject mehr zu der Berücksichtigung der Geschichte und der Gemeinschaft sich wandte. Die erste wissenschaftliche Form des subjectiven Rationalismus schloss sich an das Leibnitz-Wolfische System an; hier sehen wir ebenfalls einen supernaturalen und einen streng rationalen Rationalismus, bis der Wolfianismus in einer popularen eudämonistischen Theologie endete. Kant brachte diese Strömung zum Stillstand und an ihn schloss sich wieder eine rationale und supernaturale Form des Rationalismus an. Neben Kant vertrat eine andere Nuance des subjectiven Rationalismus Jacobi und Fries, De Wette und Hase, die man als ästhetischen Rationalismus bezeichnet hat. Es ist indess neben diesen philosophisch bestimmten Formen des Rationalismus ein historisch-kritischer hergegangen, der mit ihnen zwar in vielfacher Beziehung stand, aber erst seine volle Consequenzen entfalten konnte, als die objective Form des Rationalismus durch die Schelling-Hegel'sche Philosophie zur Herrschaft kam, — der übrigens ebenfalls ein supernaturaler Rationalismus zur Seite ging. Schleiermacher verband mit seiner mystisch-historischen Richtung ebenfalls die rationale Richtung, nur dass er den Begriff der ratio weiter ausdehnte und nicht bloss intellectualistisch im Denken und in dem Willen der praktischen Vernunft sondern auch im Gefühl Vernunft fand, wie das seine philosophische Ethik unwidersprechlich beweist. Auch an ihn schloss sich eine überwiegend rationale und eine mehr supernaturale Richtung an. Endlich sind in unserem Jahrhundert allerhand Combinationen dieser Richtungen von Schleiermacher, Fichte, Hegel, Schelling hervorgetreten, bis schliesslich selbst der skeptische Neukantianismus und Psychologismus auf die Theologie Einfluss gewann.

Der Rationalismus war nach Deutschland von Frankreich, Holland und England hereingedrungen; die Cartesianische Philosophie hatte Einfluss gewonnen, Musäus hatte sich im orthodoxen Sinn mit Spinoza und Herbert v. Cherbury auseinandergesetzt. Die Religionskriege hatten das Interesse an der Toleranz wachgerufen, dessen Hauptvertreter in Deutschland der Urheber des Territorialsystems Chr. Thomasius war, der im Gegensatz zu der Aristotelischen Schulphilosophie auf den gesunden Menschenverstand zurückging, und auf das Praktische und Nützliche gerichtet war. Im extremerer Weise übten speziell am Dogma Dippel und Edelmann Kritik.

Die Philosophie trat in Deutschland mit Leibnitz selbstständig auf.

Seine Bedeutung für die Theologie liegt darin, dass er formell an das lumen naturale des Melanchthon anknüpfte. Die Vernunftwahrheiten beziehen sich auch auf die Gotteserkenntniss, die Beweise für das Dasein Gottes nach dem Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Es giebt eine theologia naturalis. Neben dieser erkennt er zwar die übernatürliche Theologie an, verlangt aber, dass sie der Vernunft nicht widersprechen dürfe, und meint die Möglichkeit ihrer Mysterien beweisen zu können. Da er aber doch zugleich eine eigene zusammenhängende Weltanschauung aufstellt, die in der Monadenlehre die Selbstständigkeit der einzelnen Monaden, die Subjectivität und ihre rationale Entwickelung, sowie die prästabilirte Harmonie aller Monaden und den Optimismus behauptete und das Uebel theils metaphysisch, als in der Endlichkeit begründet, theils als physisches, als Mittel für das Gute, theils als moralisches, als blosse Abwesenheit des Guten, als Schatten im Gemälde betrachtete, und die mit der Vervollkommnung verbundene Glückseligkeit als Ziel ansah, so hatte er auch inhaltlich die Hauptgedanken zur Lösung des Welträthsels der philosophischen Vernunft entnommen. Seine Vertheidigung der Wunder, der Trinität u. s. w.. hatte daneben keine grosse Bedeutung. Wolf hat dann in den Hauptpunkten dieselbe Stellung eingenommen; nur trat bei ihm die formale Demonstrirmethode stärker hervor. Zwischen ihm und Leibnitz ist in dieser Hinsicht ein ähnliches Verhältniss wie zwischen Hegel und Schelling, nur war bei Wolf die Richtung auf den mathematischen Beweis im Vordergrund und die Subjectivität mit ihrem Glückseligkeitsinteresse wurde die entscheidende Macht. Die natürliche Theologie hatte die natürliche Religion im Gefolge; das Positive der Religionen trat gerade so zurück, wie das positive Recht gegen das Naturrecht. Schon Leibnitz hatte die positiven Religionen von dem Entwickelungszustand der Monaden abhängig angesehen und für relativ erklärt. Im Grunde hat Christus der natürlichen Religion das Ansehen einer öffentlichen Lehre gegeben. Zunächst hat zwar die Wolf'sche Philosophie in der Theologie nur eine supernaturale Richtung erzeugt, aber doch durch die Demonstrirmethode, welche auf die Theologie angewendet wurde, der Vernunft das Uebergewicht verschafft. Canz[1], Bülffinger, Reusch[2], Carpov[3], S. J. Baum-

[1] Canz, Compendium theologiae purioris 1752, dazu Annotationes aus dem Mscript. herausgegeben 1755.

[2] Introductio in theologiam revelatam. Nov. ed. 1760.

[3] Oeconomia salutis N. T. seu theologiae revelatae dogm. methodo scientifica adornatae 1753. 54.

garten[1] u. A. suchten der Skepsis dadurch vorzubeugen, dass sie die Widervernünftigkeit des Dogmas in Abrede stellten. Sie wollten mit Hülfe der Philosophie den Glauben stützen, da die Angriffe auf den Glauben mit blosser Berufung auf den Glauben nicht abgewehrt werden könnten. Die Demonstrationsmethode Wolfs fand so in der Theologie Eingang. Man suchte zu zeigen, dass die logischmoralischen Wirkungen der Schrift für sie sprechen, dass unserer Vernunft ihr Inhalt zusage. An Stelle des testimonium spiritus scti in der Schrift trat also der Beweis für dieselbe aus ihrem Nutzen und ihrer Harmonie mit der gesunden Vernunft. Der Beweis, der gegeben wurde, ging auf die Möglichkeit d. h. die Widerspruchslosigkeit der übernatürlichen Offenbarung und ihre Nothwendigkeit wegen der Sünde aus Gottes Güte und Gerechtigkeit, auf die Kriterien der übernatürlichen Offenbarung und die Uebereinstimmung der Schrift mit diesen Kriterien. Hieraus sollte folgen, dass man der Schrift sich zu unterwerfen habe. Später nahm unter der Benutzung der skeptischen Seite Kants der Supernaturalismus die historische Form an. Storr[2] bildete diesen historischen Standpunkt aus; die Apostel und ihre Schüler, welche die Schriften des neuen Testamentes verfasst haben, sind glaubwürdig, weil sie die Wahrheit kannten und sagen wollten. In diesen Schriften wird durch seine Wunderthaten und seinen Charakter Christus als glaubwürdig erwiesen; er hat den Seinen seinen Geist verheissen und verliehen. Also haben die neutestamentlichen Schriftsteller inspirirt geschrieben. Das neue Testament also hat als Offenbarung zu gelten und das alte Testament, weil das neue es anerkennt. Somit ist also das biblische Christenthum als geoffenbarte Wahrheit erwiesen. Mit diesen Beweisen, die der Vernunft demonstriren sollten, dass sie zu glauben habe, hatte man aber in Wahrheit schon die Vernunft zur Richterin gemacht. So ist es durchaus natürlich, dass die Lehre inhaltlich ebenfalls rationale Modificationen in fortschreitendem Maasse erfuhr, welche in der Wolf'schen Periode einen immer stärker deistisch-eudämonistischen Charakter gewannen. Der Sündenbegriff wurde abgeschwächt; das Moment der Freiheit trat stärker hervor. In der Christologie wird die Lehre von der communicatio idiomatum abgeschwächt; die Salbung Christi mit Geist wird gelehrt, ein Sichherabsenken des λόγος, eine Erniedrigung desselben, um die mensch-

[1] Evangelische Glaubenslehre ed. Semler. 3 Bde. 1759. 1760.

[2] Lehrbuch der christlichen Dogmatik. Ins Deutsche übersetzt von Flatt. 1803. Doctrinae christ. pars theoretica 1807.

liche Entwickelung Christi begreiflich zu machen, und sein darauf folgender Rückgang in Gott[1]. Andere betonten die Persönlichkeit der Menschheit Christi und lehrten in der Trinitätslehre Subordinatianismus[2]. Ebenso sollte bei der Bekehrung die Gnade der Freiheit nur assistiren, auch die Inspiration nur Assistenz des Geistes sein. Das Interesse, das man im Auge hatte, war das praktische und unter dem Einfluss des Wolfianismus, der selbst in Popularphilosophie ausging, wurde dieses praktische Interesse eudämonistisch bestimmt. Die Religion hat es mit der Glückseligkeit zu thun und zu diesem Zwecke die Tugend zu befördern. Von diesem Maassstabe aus, der das Materialprincip gleichsam ausmachte, schritt man dazu fort, Alles zu beseitigen, was mit diesem Zwecke nichts zu thun hatte, alles Unpraktische, Theoretischdogmatische, wie die Trinitäts- und Zweinaturenlehre, die Erbsünde, Genugthuung, die Lehre vom seligmachenden Glauben ohne Werke. Man sieht, was hier angegriffen wurde, das waren die Dogmen, die schon den Socinianern Anstoss erregt hatten; der Glaube, der in der Orthodoxie Unterwerfung unter ein kirchliches Lehrgesetz geworden war, schien einem Spalding, Steinbart u. A. wenig zu nützen, wenn er nicht zugleich ethische Früchte trug und die Glückseligkeit beförderte.

Der Rationalismus wurde bedeutend verstärkt durch die historischen Untersuchungen, welche der Natur der Sache nach zugleich kritischer Art waren. Man lernte da erst recht Dogma und Inhalt der Bibel unterscheiden. Gabler hat die biblische Theologie zur selbstständigen historischen Disciplin gemacht. Vor allem gab Semler[3] den Ton an, der auf der einen Seite den Unterschied zwischen Religion und theologischen Lehrmeinungen scharf aussprach und die Individualität in ihren mannigfaltigen religiösen Bedürfnissen anerkannte, gegenüber dem Dogmatismus das subjective Interesse wahrte, den Inhalt des Christenthums in dem Vorsehungsglauben fand und zum Maassstab der Beurtheilung den Gesichtspunkt der moralischen Ausbesserung machte, auf der anderen Seite die historischkritische Schriftforschung begründete. Es giebt für ihn eine Wissenschaft, die die historischen Zustände des ersten Jahrhunderts objectiv erforschen soll; davon unterscheidet er die

[1] So Urlsperger, der an die moderne kenotische Theorie erinnert.

[2] So u. A. Töllner. Vgl. z. B. Theol. Untersuchungen Bd. 1 S. 187. Kurze verm. Aufsätze II, 2, S. 213 f. 263 f. Versuch eines Beweises der christl. Religion für Jedermann 1772.

[3] Er hat auch in der Dogmatik gearbeitet: Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam und Versuch einer freieren theologischen Lehrart 1777. Historische und kritische Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik. 1764. 68.

Anwendung der historisch richtig erklärten Stellen auf die jetzigen Verhältnisse zur Belehrung der Christen. Die Idee der Entwickelung hat er noch nicht geltend gemacht, aber er hat die Unterschiede unter den neutestamentlichen Schriftstellern scharf beobachtet und durch seine historisch-kritischen Untersuchungen die orthodoxe Inspirationslehre unmöglich gemacht. Andererseits hat er freilich es nicht vermocht, mit seiner Beurtheilung sich in den Geist vergangener Zeiten zu versetzen, die Entwickelung zu verstehen, da er als Maassstab der Beurtheilung nur seine subjectiven Ideen von Religion gelten lässt, was ihn aber doch nicht hinderte, von der Beurtheilung den Eindruck des Thatsächlichen zu unterscheiden.

Ebenso ist für die historische Kritik Lessing eingetreten und hat die Annahme der Unfehlbarkeit der Schrift sowie die orthodoxe Inspirationstheorie beseitigt; er hat ebenfalls einer moralischen Religion das Wort geredet und zwischen ewigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten unterschieden, und die positive Seite der christlichen Religion zurückgestellt. Er kämpft gegen den Buchstaben für den Geist. Aber diese zufälligen Geschichtswahrheiten sind ihm doch für gewisse Stadien der Entwicklung der Vernunft die nothwendigen Einhüllungsformen der ewigen Wahrheit. Die Idee der Erziehung des Menschengeschlechtes ermöglichte ihm, dem geschichtlichen Leben mehr gerecht zu werden. Er spielt gegen die Schrift die regula fidei aus und nimmt eine Entwickelung an, die auch über den Inhalt der Schrift hinausgeht. Bis zu welchem Grade der Unbefangenheit Lessing fortgeschritten ist, kann man aus seiner Herausgabe des Wolfenbüttler Fragmentisten ersehen. Er meint, das Christenthum hänge nicht von der Schrift ab, sondern habe in sich ein ewiges Princip. Aber er betrachtet die Vernunft als eine werdende; sie bedarf auf den früheren Stufen der Form der Offenbarung, welche die Hülle für die Vernunftwahrheiten ist. Diese Vernunftwahrheiten sind ihm aber zugleich mystisch moralischer Art, die Beseelung des Geistes durch den göttlichen zur Toleranz, zur gegenseitigen Liebe. Durch die Entwickelung der Geschichte schreitet der Mensch unter göttlicher Leitung zu ihnen fort. Sie sind zuerst in positive Offenbarung eingehüllt. Aber er hofft als Ende das Reich des Geistes, das über den Buchstaben triumphiren werde; seine rationale Richtung berührt sich hier mit der Mystik.

Auch Herder[1], der mehr die ästhetische Seite der Bibel hervorhob und die Religion mit der Humanität verband, hat eben dadurch die

[1] Vgl. Haym, Herder, 2 Bde. O. Pfleiderer, Die Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland. 1891 S. 19—42.

rationale Richtung gefördert. Er legt auch grosses Gewicht auf den Zusammenhang der Natur und Geschichte, hat die Idee der Entwickelung der Menschheit in seinen Ideen zur Geschichte der Menschheit vertreten und dadurch den Rationalismus auf einen umfassenderen Standpunkt gestellt. Er hat Christus als den vollkommensten Menschen, das Christenthum als die Religion der Humanität zu verstehen gesucht; indem er die Idee der Religion in dem Christenthum realisirt fand, machte er den historischen Charakter desselben geltend, als der Religion der Humanität, welche nicht bloss Forderungen stelle, sondern durch die Liebe des Christusgeistes dieselbe realisire. Dass sein Humanitätsideal noch einen eudämonistischen Beigeschmack hatte, lässt sich nicht verkennen.

Eine neue Entwickelungsstufe beschritt die Philosophie und mit ihr die von der Philosophie abhängige rationale Theologie mit Kant[1]. Hatte man gegenüber der positiven dogmatischen Religion die natürliche Religion oder die Idee der Religion, die sich in der Geschichte realisirt, hervorgehoben, so ist Kant in Deutschland der erste, der das Wesen der Religion eingehend untersuchte. Ihm ist die Religion das Beurtheilen und Thun der Sittengebote als göttlicher Gebote; sie stärkt durch dieses Bewusstsein, dass die sittlichen Gebote göttliche seien, den Willen, sofern die Möglichkeit ihrer Erfüllung durch ihre göttliche Auctorität garantirt ist. Von hier aus soll die Schrift beurtheilt werden. Sie soll moralisch ausgelegt werden. Die Kirche ist die Gemeinschaft eines Volkes Gottes unter moralischen Gesetzen zum Zweck der Pflege tugendhafter Gesinnung. Eine solche Kirche hat als Institut eine statutarische Seite an sich. Aber diese soll gänzlich dem moralischen Zwecke untergeordnet sein. Sie hat eine Schrift, die sie für geoffenbart erklärt, deren Auslegung der theologischen Fakultät zukommt, die aber moralisch ausgelegt werden muss. Der Glaube ist praktischer Glaube, der das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit sich zu eigen gemacht hat, welches Jeder durch die intelligible Umkehr in sich vollziehen soll. Dadurch überwindet er das radikale Böse, welches die grundsätzliche Unterordnung der praktischen Vernunft unter die sinnlichen Neigungen ist; diese Unterordnung kann aber durch einen intelligiblen Akt der Freiheit grundsätzlich aufgehoben werden. Die Versöhnung kommt zu Stande durch diese intelligible Umkehr, indem zugleich das Unrecht des alten Menschen durch das Leiden des neuen Menschen gesühnt wird, insofern

---

[1] Vgl. meine Schrift „Ueber die Principien der Kantischen Ethik“.

auch nach der intelligiblen Umkehr der neue Mensch die Leiden tragen muss, welche nicht ihm sondern dem alten gebühren, eine künstliche Theorie, die die Versöhnung in das Subject verlegt[1]. Christus wird hier als historischer nicht in Betracht gezogen. Das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit ist das Princip, das in Jedem realisirt werden soll, indem Jeder die intelligible Umkehr vollzieht und von dieser principiellen Stellung aus allmählich den alten Menschen überwindet, wozu ihm auch die Kirche als moralische Gemeinschaft förderlich ist.

Auch an Kant schloss sich eine supernaturale neben der rationalen Richtung an, welche die Offenbarung und allgemeine Bekanntmachung des moralischen Gottesglaubens in statutarischer Form um der Schwäche der Vernunft willen für nothwendig hielt[2], während Andere die Form der supernaturalen Offenbarung zur Introduction der Vernunftwahrheiten zwar für nützlich, aber nachdem sie einmal der Menschheit bekannt geworden waren, nicht mehr für nöthig hielten[3].

Der Kantische moralische Rationalismus wurde durch die Denkweise von Jacobi ergänzt, der die Religion in das Gefühl verlegte und auf die unmittelbare Gefühlserfahrung zurückging, während er die Erkenntniss Gottes in Abrede stellte und den Verstand den geborenen Gottesleugner nannte. Wenn wir unserem Gefühl Ausdruck geben wollen, können wir es nur in symbolischer Form thun. So bedient sich die Religion überall symbolischer Ausdrucksweisen, um den unmittelbaren und undefinirbaren Inhalt des Gefühls sich zu vergegenwärtigen. Auch das Dogma trägt diesen symbolischen Charakter. Wenn das Ewige wirklich in die Zeit einginge, würde es sich verendlichen. Eine supernaturale äussere Offenbarung kann es also nicht geben. Hatte Steudel

---

[1] In dieser Beziehung ist auch Schleiermacher's Versöhnungstheorie mit Kant eins, sofern nicht eine äussere Stellvertretung versöhnend wirkt, sondern die reale Mittheilung des Geistes Christi, d. h. dass in Wahrheit die principielle Herstellung unseres Gottesbewusstseins eo ipso die Versöhnung in sich schliesst.

[2] So Carl Ludwig Nitzsch, die Abhandlung de revelatione religionis externa eademque publica aus den Prolusiones academicae. De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae.

[3] So Krug, Tieftrunk u. A. Roehr Briefe über d. Rationalismus 1813, Wegscheider institutiones theologiae christ. dogmaticae ed. 8. 1844. Der Rationalismus von Ammon, Bretschneider sucht wieder engere Fühlung mit der Geschichte der christlichen Lehre und lässt die Vernunft an der Hand der erziehenden Offenbarung zur Reife kommen. Vgl. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik. 2 Bde. 1823. Ueber die Grundprincipien der evangelischen Theologie. Antwort an Hahn. 1832.

u. A. das Gefühl und die Ahnung als die Erkenntnissquelle Gottes mit Jacobi behauptet, ohne deshalb die übernatürliche Offenbarung zu bestreiten, so haben Koeppen u. A. die äussere Offenbarung in Abrede gestellt. Die über der Sinnenwelt liegende Welt der Ideen ist nach Fries nicht Gegenstand verständiger Erkenntniss, sondern ästhetischer Anschauung; der Glaube bedient sich der symbolischen Darstellung der idealen Wahrheiten, die dem Erkennen niemals im strengen Sinne zugänglich sind, das auf die Welt der Phaenomena beschränkt ist. Der ästhetische Rationalismus ist von De Wette, Hase u. A. im Anschluss an Fries weiter gebildet worden und hat sich bei dem ersten mit exegetischen, bei dem letzteren mit geschichtlichen Studien verknüpft. Das Christenthum ist insofern Offenbarung, als es in möglichst vollkommenen Symbolen die Vernunftideen veranschaulicht, die Inhalt unseres Gefühs sind. Das religiöse Leben ist hier Sache des Gefühls und der Phantasie.

Die objective Wendung zur Geschichte hat schon Fichte[1] in seinen späteren Schriften vollzogen, indem er von dem subjectiven Ich zugleich auf die objective Weltordnung recurrirte; Fichte knüpft zwar an den Gegensatz von Natur und Geist an; aber er bemüht sich doch beide in ein concretes Verhältniss zu setzen. Die Natur ist das Gegebene, das Feste, Traditionelle, Auctoritative. Dieses soll in Freiheit durch Thätigkeit verwandelt werden. Es ist das Material der Pflicht. Die Vernunft ist freie productive Thätigkeit, der Process der Geschichte ist der Process der Realisirung der Freiheit, der Verwandlung der Natur in Freiheit. Vermöge unserer Freiheit wissen wir uns als Organe der sittlichen Weltordnung, die diese Aufgabe zu erfüllen haben. Fichte hat eine Verbindnng einer rationalen Mystik mit der Ethik erstrebt, wie das seine Anweisung zum seligen Leben[2] zeigt. Die Grundsünde ist die Trägheit; diese muss und kann durch die Freiheit überwunden werden. Die Menschheit soll durch die Freiheit ein Reich Gottes herstellen; d. h. ein Reich, in welchem Gott das Princip aller Thätigkeit ist, der die empirischen Iche zu seinen freien Organen macht. In

---

[1] Vgl. über ihn und die folgenden besonders Harms, Die Philosophie seit Kant. Vgl. auch den interessanten Aufsatz von Lic. Dr. Luelmann, Fichte's Anschauung vom Christenthum. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 113. H. 1. S. 38—65. F. Zimmer, J. G. Fichte's Religionsphilosophie. 1878. Lasson, J. G. Fichte im Verhältniss zu Kirche und Staat. 1863.

[2] Vgl. auch die Staatslehre von 1813.

Christus trat historisch zuerst dieses Reich hervor. Auf Grund seiner Genialität wusste und wollte er es als seine Bestimmung, Bürger des Himmelreichs zu sein. Er ist einzig durch die Ursprünglichkeit, mit der er die Freiheit verwirklicht hat. In diesem Sinne kommen alle in das Himmelreich durch ihn. Es musste einmal ein persönlich freier Bürger des Himmelreichs hervortreten. Nachdem dies aber geschehen war, kann nun ein Jeder dieses Princip des Reiches Gottes sich aneignen. Der Glaube an die Dreieinigkeit und Jesum ist nicht die Bedingung zur Seligkeit. Jeder soll das verwirklichen, was Christus verwirklicht hat. Der Inhalt des Christenthums ist universal gültig. Nachdem einmal dieses neue Leben der Menschheit aufgegangen ist, ist es Jedem zugänglich, weil es in der Vernunft begründet ist. Wir sollen uns als freie Organe der sittlichen Weltordnung, der Vorsehung wissen und sittlich bethätigen. Hier ist eine Vereinigung von Mystik und Ethik, eine rationalethische Religion.

Schelling hat in seiner Identitätsperiode den Versuch gemacht, das Christenthum als die Wende der Weltgeschichte zu begreifen[1]; Gott entfaltet in der Welt die Potenzen des Idealen und Realen, die zur Identität kommen sollen. Zunächst ist in der alten Welt das Ideale real geworden, daher die antike Kunst die Plastik ist. Das Natürliche, das Reale erfüllt das Bewusstsein. Das Unendliche ist hier in realistischer Form im Bewusstsein. Im Christenthum dagegen ist das Endliche in das Unendliche aufgenommen; die Gottheit ist hier nicht in der Natur, sondern im Bewusstsein, im Idealen; daher tritt nun die Geschichte in den Vordergrund; das Absolute wird in der Geschichte erkannt; im Christenthum ist der Vorsehungsglaube. Weil nun hier das Endliche als Moment im Unendlichen angeschaut wird, ist die christliche Kunst idealistisch, allegorisch; daher hat hier die ideale Malerei den Vorzug. Schelling hat also das Christenthum als den Uebergang des Bewusstseins von der Natur zur Geschichte, von dem Natürlichen zu dem Idealen, von dem Schicksal zur Vorsehung aufgefasst. Dieser Grundgedanke wird von Schelling später nicht aufgegeben, aber in modificirter Gestalt vorgetragen. In der Freiheitslehre nahm er in der Indifferenz, die ihm Gott ist, zwei Seiten an, die ideale und die reale. Gott als Verstand wird hier von ihm bewusst vorgestellt; aber dieser idealen Potenz steht die reale gegenüber. Sie bricht zunächst zur Selbstständigkeit hervor

[1] Vgl. seine Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. W. I, 5 S. 207 f.

und der Process der Entwickelung der Welt besteht darin, dass dieser egoistisch sich entfaltende Grund, die aussergöttlich gewordene reale Potenz mit der idealen stufenweise geeint und in die Gottheit aufgenommen wird. Die Einwirkung der idealen Potenz auf den egoistischen Grund, auf die reale Potenz hat zur Folge, dass eine Reihe von Wesensstufen entstehen, welche durch die Naturgestalten hindurch bis zum Menschen sich steigern. Im Menschen ist eine vorläufige Einheit zwischen der realen und idealen Potenz erreicht. Das ist derselbe Gedanke, den er auch in der Naturphilosophie ausgesprochen hatte, dass der Mensch das Ziel des Naturprocesses sei, in welchem die ideale Potenz mit der realen zur Harmonie kommt. Allein der Mensch, der aus der realen Potenz hervorgegangen ist, hat noch etwas von dem selbstischen Moment derselben in sich; so fällt er dem egoistischen Particularwillen anheim, der mit seinem natürlichen Bewusstsein zusammenfällt. Das Christenthum stellt im Process der Menschheit den Wendepunkt dar, wo der Mensch mit seinem natürlichen selbstischen Willen bricht, wo sein Wille von dem idealen Universalprincip ergriffen wird. Diese Umkehr von der selbstischen Entwickelung findet in Christus statt, in welchem die göttliche Vernunft, das Universalprincip sich mit dem Willensprincip so einigt, dass hier das Selbstische überwunden ist. So kann Persönliches Persönliches heilen; Gott muss Mensch werden, dass der Mensch zu Gott kommt, dass er aufhört, aussergöttlich selbstisch zu sein; so ist die reale Potenz mit der idealen, der Particularwille mit dem universalen Princip geeint und von dem Egoismus befreit, so ist die Liebe erreicht. Dieses in Christus erschienene Princip theilt sich der Menscheit mit und die Bedeutung des Christenthums besteht darin, dass das endliche natürliche particulare Leben des Menschen in das unendliche, ideale universale Leben der Gottheit aufgenommen wird. Ebendamit ist aber auch der Mensch in Einheit mit den vernünftigen Weltgesetzen; der Wille ist eins mit dem Gesetz, es ist die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit erreicht. Somit ist im Christenthum auch der Standpunkt der Vorsehung gegeben. In seiner letzten Philosophie hat Schelling denselben Gedanken Ausdruck gegeben. Er hat nur die Gottheit noch mehr von der Welt zu unterscheiden versucht, indem ihm Gott als die Harmonie der idealen und realen Potenz und der dritten, die beide verbindet, Herr des Seins, Geist ist und der Weltprocess dadurch entsteht, dass Gott zugleich die Potenzen zur Selbstständigkeit aus sich entlässt, ohne ihre Harmonie in

seinem Geist zu verlieren. So ist Gott der ewig lebendige Geist, der zugleich in der Welt eine zweite Existenzform evolutionistischer Art annimmt, in der successive der concrete Inhalt seiner Potenzen sich entfaltet, bis er in harmonischer Gestalt in die göttliche Einheit aufgenommen wird. Auch hier steht zuerst der Weltprocess unter der Herrschaft der realen Potenz, das ist der Naturprocess. Die Reihe der Naturgestalten bis zum Menschen ist das Resultat dieses Processes. Im Menschen ist die Einheit der drei Potenzen erreicht. Aber auch der Mensch entwickelt sich so, dass zuerst sein Bewusstsein von der natürlichen Potenz ergriffen ist, die aber immer mehr von der idealen Potenz eingeschränkt wird, das ist der Process der natürlichen Religionen, der Gegenstand der Philosophie der Mythologie ist. Die Ueberwindung des egoistischen natürlichen Princips durch das ideale universelle Princip ist im Christenthum zur Reife gebracht. In Christus ist diese Harmonie der Potenzen hergestellt und es geht von ihm das Reich des Geistes aus, in welchem die Menschheit vom Egoismus befreit und die Harmonie der natürlichen mit den geistigen Kräften fortdauernd hergestellt wird. Der Fortschritt dieses Reiches des Geistes vollzieht sich auf Erden wieder durch drei Stufen hindurch. Es muss zuerst in die Aeusserlichkeit hervortreten; das geschieht in der petrinischen Kirche; dann muss es seinen idealen Charakter wieder geltend machen in der paulinischen Kirche, die einen innerlichen Charakter trägt; endlich kommt der äussere und innere Factor in der johanneischen Kirche zum Gleichgewicht. Da aber im Diesseits unser Leib, die reale Seite doch niemals völlig dem Geist unterworfen ist, so ist im Jenseits als Gegengewicht zunächst ein Ueberwiegen des idealen Factors zu erwarten, bis auch da schliesslich als drittes Stadium die endgültige Harmonie der Natur und des Geistes eintritt. Der Weltprocess hat zum Ziel, dass durch selbstständige Entwickelung der Potenzen die in ihnen liegenden Gegensätze sich entfalten, nicht um in die Indifferenz zurückzusinken, sondern damit eine reiche mit der Natur geeinte Geisterwelt entstehe, ein Reich Gottes, das in die Einheit mit Gott aufgenommen wird. Keine der Potenzen geht verloren; vielmehr kommen sie in einer neuen Form in das Gleichgewicht, nachdem sie von Gott zur Selbstständigkeit entlassen sind, und werden in die göttliche Harmonie aufgenommen, ohne dass die Resultate ihres Processes zu Grunde gingen. Vielmehr nimmt Gott die harmonisirte Welt in sich auf. Die endliche Welt soll in dem absoluten Wesen ihre Stelle finden, weil sie selbst auch göttlicher Art ist; es ist eine neue Seinsform Gottes, die

von Gott als dem ewig in sich vollendeten Geist verschieden, sich in der Welt auslebt um schliesslich in die Einheit mit dem göttlichen Geiste aufgenommen zu werden. So hat Schelling mittels seiner Potenzenlehre einen Theismus zu begründen gesucht, der an die Theosophie anknüpfte, und mit den gnostischen Kirchenvätern eine philosophische Religion gefordert, die eine Einsicht in den Zusammenhang des geschichtlichen Processes der göttlichen Potenzen in der Welt gewähren sollte[1].

Viel einflussreicher war der mehr methodische Hegel, der den objectiven Idealismus als logischen Idealismus auf die Spitze brachte, insofern ihm Denken alles Sein war und er die Welt als den Process der sich entfaltenden Idee auffasste. Die Religion ist ein Glied in diesem Processe und zwar dasjenige, in welchem die an sich bestehende Einheit des Absoluten mit dem endlichen Bewusstsein in das Bewusstsein tritt, wo die Einheit Gottes und des Menschen in der Form der Vorstellung realisirt wird, also thatsächlich realisirt wird, aber in einer Form, die noch natürlich, sinnlich bestimmt ist, die noch nicht das Geistige in reiner begrifflicher Weise zur Darstellung bringt, was erst in der Philosophie geschieht. Zu dieser sinnlichen Darstellungsform der Religion gehört auch der Cultus. Das Christenthum ist ihm unter den Religionen die absolute Religion; in ihm ist die Einheit Gottes und des Menschen voll zum Bewusstsein gekommen. Aber die Person Christi, welcher sich als Sohn Gottes weiss und in sich die Gottmenschheit realisirt, ist wie bei Fichte nur der Beginn einer neuen Entwickelung. Das Princip der Gottmenschheit geht auf die Gemeinde über, in welcher sich die Gottmenschheit fortgesetzt realisirt. Diese Offenbarung Gottes in der Gemeinde bezeichnet er als die Offenbarung des Geistes. Hegel hat von diesem Standpunkt aus sämmtliche Dogmen beurtheilt und auf ihren wahren Kern auf seine Weise zurückgeführt. In der Gotteslehre fordert er, dass Gott als lebendig, sich selbst entfaltend vorgestellt werde, dass er in dem lebendigen Process sich selbst in die Gegensätze entfalte und sie zur Einheit zurückführe, dass er so absoluter Geist sei, was in der ökonomischen Trinität zur Darstellung kommt, während die Eigenschaftslehre ihm daran zu laboriren scheint, dass alle die einzelnen Eigenschaften abstract

[1] Vgl. meine Darstellung in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. 1875. Band 20. Man hat Schellings letzte Arbeiten lange unterschätzt. Hartmann hat sich jetzt seiner von seinem Standpunkt aus angenommen. Ich habe zu zeigen gesucht, dass die Schellingschen Standpunkte einen nothwendigen inneren Zusammenhang haben. Auch Hegel hat dieses Einswerden Gottes und des Menschen im Bewusstsein durch den religionsgeschichtlichen Process hindurch verfolgt, der im Christenthum gipfelt.

für sich fixirt und dann äusserlich zusammengestellt werden, woraus sich Widersprüche ergeben. Die Wahrheit der Gotteslehre liegt ihm in der Trinitätslehre, indem Gott ewig sich in der Welt objectivirt als Sohn und als Geist zu sich zurückkehrt. Indem sich Gott so ewig mit sich selbst vermittelt, erweist er sich als Geist. Die sinnliche Seite des Dogmas gehört der Form der Vorstellung an, so die Wunder, die Meinung, dass Christus die Versöhnung für uns historisch vollzogen habe, die traditionelle Christologie; in diesen Vorstellungsformen wird das objectiv angeschaut, was wir selbst in uns realisiren sollen, das gottmenschliche Bewusstsein. Unser unmittelbares natürliches Bewusstsein muss überschritten werden. Um bewusst zu der Einheit mit dem Absoluten zu kommen, müssen wir über den natürlichen Zustand der Unmittelbarkeit hinausgehen. Dann entsteht in uns der Zwiespalt zwischen dem natürlichen Bewusstsein und dem geistigen; das Natürliche erscheint in seiner Selbstständigkeit für sich im Gegensatz zu dem Geistigen als das Sündige, Selbstsüchtige. So ist die Sünde Durchgangspunkt von dem Natürlichen zu dem Geistigen, die Entzweiung des Bewusstseins, die aber durch die Erreichung des gottmenschlichen Bewusstseins überwunden wird. Weil nun erst bei dem Tod Christi der Menschheit das Bewusstsein von der Gottmenschheit voll aufging, wird von der Vorstellung die Versöhnung der Entzweiung als mit Christi Tode vollzogen angesehen. Aber Jeder soll in der Gemeinde zu dem Bewusstsein erhoben werden, dass er an der Gottmenschheit Theil haben kann; Jeder soll durch die Wiedergeburt über den natürlichen Zustand hinaus zu der bewussten Einheit mit Gott gebracht werden. Denn die unmittelbare natürliche endliche Form unseres Daseins erscheint uns als unberechtigt und selbstsüchtig, sobald uns unsere Einheit mit dem göttlichen Geist klar wird. So ist ihm auch die Religion mit der Sittlichkeit in dem engsten Zusammenhang. Die Reinigung des Herzens von seiner unmittelbaren Natürlichkeit vollendet sich als Sittlichkeit und auf diesem Wege geht die Religion über in die Sittlichkeit, die im Staat ihren Gipfel erreicht[1]. Wenn andererseits die Religion auch wieder aus der Sittlichkeit hervorgeht, so ist das darin begründet, dass ihm ein und derselbe Begriff der Freiheit in Religion und Sittlichkeit ist. Wie die Sittlichkeit als Realisirung der Freiheit zugleich im Staate mit dem Göttlichen in objectiver Form eins wird, so ist die Religion im Bewusstsein der Gottmenschheit das

[1] Vgl. hauptsächlich seine Religionsphilosophie und Rechtsphilosophie, die zugleich seine Ethik ist.

Bewusstsein von der wahren Freiheit des Geistes, von der absoluten Wahrheit und damit das freie und wahre Bewusstsein. Auch an Hegel hat eine Richtung angeschlossen, welche das Dogma in positiver Weise mit der Hegel'schen Philosophie zu verbinden suchte und die Hegel'sche Einheit von Philosophie und Christenthum zu Gunsten des christlichen Dogmas ausdeutet, wie Marheineke, und eine andere, die die kritische Beurtheilung des Dogmas als Vorstellungsform weiter ausbildete und die Geschichte Jesu als mythologisch beeinflusste behandelte, wie Strauss, oder die Menschwerdung Gottes in dem Sinn des Anthropologismus deutete, wonach die Menschheit selbst die wahre Gottheit sein sollte, wie Feuerbach, während an Hegel anknüpfend, aber zugleich das Schleiermachersche Element des Gefühls im Religionsbegriff verwerthend, Biedermann's Dogmatik die religiösen Vorstellungen im Christenthum auf den klaren Begriff zu bringen sucht. Das Centrum ist auch für Biedermann die Gottmenschheit.

Während in diesen Versuchen das christliche Dogma rational zu verstehen das historische Moment entweder nicht berücksichtigt wird oder wenigstens die geschichtlichen Personen nur Vertreter von Principien sind, die in dem historischen Process erst von diesen Personen zum Bewusstsein erhoben werden, dann aber unabhängig von ihnen in dem Bewusstsein der Menschheit fortwirken, so dass der Kern des Christenthums das Princip der moralischen oder gefühlsmässigen oder vorstellungsmässigen Einheit Gottes und des Menschen sein soll, das Historische aber mehr Anschauungsform des Ewigen ist, oder Introductionsform desselben, oder erste persönliche Erscheinungsform des Princips, das in Jedem realisirt werden soll, nachdem es einmal persönlich in die Geschichte eingetreten ist, — tritt bei Schleiermacher[1] der historisch-persönliche Christus stärker in den Vordergrund. Wenn er auch mit Jacobi die Religion in das Gemüth verlegt, so hält er es doch für möglich, dass der Verstand auf den Gefühlsinhalt reflectirt und ihn so zum Erkennen erhebt. Dadurch aber ist es ihm möglich, eine Dogmatik herzustellen. Freilich ist nach ihm grundsätzlich der Inhalt der Dogmatik nur der durch Reflexion in Begriffe umgesetzte Gefühlsinhalt, der ihm

---

[1] Die neueren Controversen über Schleiermachers Reden, die in den Schriften von Albrecht und Otto Ritschl angeregt und zuletzt von Bleek, die Grundlagen der Christologie Schleiermacher's 1898 fortgeführt sind, übergehe ich hier. Ich komme vielleicht in anderem Zusammenhange auf Schleiermacher eingehender zurück. Das Beste über den jungen Schleiermacher bleibt immer noch Dilthey's leider bis jetzt nicht vollendete Monographie. Vgl. auch Twesten's Festrede auf Schleiermacher, 1868, der mit Recht ihn von seiner philosophischen Ethik aus zu verstehen sucht.

als Erfahrung des Subjects und der Gemeinschaft feststeht. Eben daher ist es nicht ganz leicht zu verstehen, wie Schl. als den Inhalt des Gefühls die Erlösung durch den historischen Christus bezeichnen kann, worauf er doch grundsätzlich grosses Gewicht legt. Er combinirt hier herrnhutische Frömmigkeit mit dem reflectirenden Erkennen des religiösen Gefühlsinhalts. Aber im Grunde gehört er doch auch überwiegend der rationalen Richtung an, wenn er auch für sich glaubt, den Gegensatz von Rationalismus und Supernaturalismus dadurch überwunden zu haben, dass er ihn relativ setzt und einerseits das Christenthum als supernatural erscheinen soll für die Kreise, in denen es neu auftrat, andererseits aber doch der vernünftigen Natur des Menschen entsprechen soll für die, welche es besitzen. Im Grunde ist ihm die Religion doch eine vernünftige Function des Geistes, wie er in der philosophischen Ethik sie auch ableitet, was in der Dogmatik bestätigt wird. Das Christenthum ist ihm aber die höchste Form der Religion, weil es monotheistisch-teleologische Erlösungs-Religion universaler Art ist. Das Christenthum ist also der Vernunftanlage entsprechende Religion, auch dadurch, dass es die Erlösung von der Unkräftigkeit des Gottesbewusstseins bringt. Wie das Christenthum nur die Vollendung der religiösen Vernunft ist, so beruht die Sünde nur auf dem Voraneilen der Sinnlichkeit vor der Vernunft, womit auch eine Schwäche des Gottesbewusstseins verbunden ist. Die Erlösung ist die Herstellung der Stärke des Gottesbewusstseins durch die Gemeinschaft mit Christus, durch Mittheilen seiner Heiligkeit und seiner Seligkeit. Christus hat vollkommenes Gottesbewusstsein gehabt und in ihm ist dasselbe mit absoluter Thätigkeit verbunden, so dass er auch alles Leiden in That verwandelt, alle Eindrücke von aussen ihm nur Anzeiger für das werden, was er zu thun hat. Indem Schleiermacher die Erlösung auf Christus, näher auf sein activen Impuls gebendes hohepriesterliches Mitgefühl zurückführt, nimmt er in ihm eine nicht über die Idee der menschlichen Natur, aber über alle empirischen Menschen ausser ihm hinausgehende Kräftigkeit des Gottesbewusstseins an; aber sein Geist, der ihm Geist der Gemeinde wird, soll alle beseelen; man wird auch bei ihm finden, dass Christus historisch zwar die Religion auf die höchste Stufe gehoben hat, dass aber einmal diese höchste Stufe der Idee der Menschheit entspricht, also in diesem Sinne rational ist, ebenso aber die Person Christi in ihrer Wirksamkeit mit dem Gemeindegeist schliesslich zusammenfliesst, der ihm der Geist Christi ist. Der supernaturale Einschlag ist also bei ihm im Ganzen gering und er ist bloss nicht in dem

Sinne rationalistisch, dass er sich mit dem allgemeinen Princip für sich als ewigem begnügt, sondern die geschichtliche Entwickelung berücksichtigt und so Stufen kennt, wo auf der niederen als supranatural erscheint, was auf der höheren rational ist, wie denn auch das Christenthum auf völlig natürliche Weise in der Welt sich entwickelt, nachdem es einmal da ist[1]. Aber auch das ist zu beachten, wie Schleiermacher von seinem Erfahrungsstandpunkt aus das Bewusstsein des Christen als ein in sich einheitliches, concentrirtes persönliches Heilsbewusstsein darstellt, sofern Busse und Glauben, Rechtfertigung oder Sündenvergebung und Kindschaft dasselbe besagen, bald mit Rücksicht auf die Sünde, bald positiv ausgedrückt, bald vom Subject bald von Gott aus betrachtet. Das Wesentliche ist ihm der seiner Gottesgemeinschaft gewisse und in ihr selige Mensch.

Diese Bedeutung des seines Heils gewissen Subjects wird durch seine Lehre von dem kirchlichen Gemeingeist, der der Geist Christi ist, nicht aufgehoben, weil eben Jeder von diesem Geiste, dem Geiste Gottes, erfüllt ist, wie er denn auch das protestantische Recht der Persönlichkeit in der Gemeinschaft in seiner christlichen Sitte stark zum Ausdruck bringt, was schon gleich in der Begründung der christlichen Sittlichkeit auf den inneren Impuls zu Tage tritt. Schleiermacher hat die Kirche als die Gemeinschaft des Geistes beschrieben und ihren religiös-sittlichen Einfluss gewürdigt, ohne sie confessionell zu beschränken. Die concreten kirchlichen Gestaltungen ruhen ihm auf Differenzen der natürlichen Individualität. Die Schrift hat er als glaubwürdig bezeichnet nicht um ihrer auctoritativen Stellung sondern um ihres Inhalts willen, der erfahrbar sein sollte, und hat im Uebrigen genugsam Kritik an ihr geübt. Für Schleiermacher ist im Ganzen das Christenthum die Realisirung der religiösen Vernunft, denn das Gefühl selbst ist nach der philosophischen Ethik eine Form der Vernunft. In der Trinitätslehre ist er Sabellianer, in der Gotteslehre überhaupt hält er die Erkenntniss Gottes für uns unerreichbar; nur dass er die Ursächlichkeit der Welt ist, die gegensatzlose Einheit der Gegensätze ist, erkennt er an; alle anderen Bestimmtheiten Gottes sind durch die Modificationen des Welt- und Selbstbewusstseins bestimmt. Und wenn er auch in seiner Glaubenslehre sagt, für das

[1] Schleiermacher erinnert insofern an Irenaeus und Athanasius, als auch er annimmt, dass mit der ersten Schöpfung der Mensch noch nicht völlig seiner Natur entsprechend beschaffen ist, sondern zuerst noch das Überwiegen der sinnlichen Factoren stattfindet, bis auf der Höhe der geschichtlichen Entwickelung mit Christus erst die menschliche Natur in ihrer vollkommenen Gestalt erscheint und das Princip seines Geistes nun auf die übrige Menschheit ausbreitet. (S. auch o. S. 542 Anm. 1.)

christliche Bewusstsein sei Gott die weise Liebe (§ 167), so gilt ihm das nur als Aussage der christlichen Erfahrung[1]. Er will Gott und Welt nicht vermischen und nicht trennen; Gott steht gegensatzlos über der Welt und ist doch als die Alles umfassende und durchdringende Einheit der Welt immanent. Gott ist in der Welt thätig, als Causalität setzende Causalität. Der Naturzusammenhang in seiner Gesetzmässigkeit ist es, an dem die Immanenz Gottes in der Welt sich offenbart. Wunder haben bei ihm eine precäre Stellung; wenn er auch sagt, man könne von einer Persönlichkeit wie Christus Wunder erwarten, so sind sie ihm doch dogmatisch gleichgültig, weil sie zur Befestigung der Glaubenserfahrung nichts nützen und um so weniger Eindruck machen, je länger es her ist, dass sie geschehen sind. Auch seine Lehre von der universalen Prädestination sowie seine Kritik der Eschatologie zeigt, dass er das Christenthum als universalrationale Religion in dem genannten Sinne fassen will[2].

Auch an Schleiermacher schlossen sich theils Männer an, welche mehr die rationale Seite seiner Ansicht herauskehrten, wie Alex. Schweizer, theils solche, welche ihn mehr in supernaturaler Weise fortsetzten, z. B. Twesten, der sogar die alte Orthodoxie mit Schleiermacher vielfach zu combiniren suchte. Sodann ergaben sich Combinationen von Schleiermacher und Hegel, die meisten speculativen Theologen, welche selbst bald mehr conservativ an das alte orthodoxe Dogma wieder anknüpfen, bald eine rationale Richtung vertreten, unter Berücksichtigung der Geschichte (O. Pfleiderer u. A.); ferner Combinationen von Schleiermacher, Schelling und Hegel (Rothe[3] und Martensen), von Hegel und Schelling (Weisse), von Schleiermacher mit neukantischen Elementen und Hegelscher Kritik (Lipsius). Dagegen steht die neukantische Richtung der Ritschlschen Schule mehr in Opposition zu Schleiermacher und erinnert durch ihre Combination supernaturaler Offenbarung mit rationaler Kritik des Dogmas theilweise an die Socinianer[3], wenn sie auch die sociale Seite der Religion stärker betont. (Vgl. o. S. 521 f.)

---

[1] Glaubenslehre I. A. II, S. 519. „Wenn wir auf die Art sehen, wie wir beiderlei Bewusstsein haben, so haben wir das der Liebe unmittelbar in dem Bewusstsein der Erlösung, und indem dieses der Grund ist, auf den wir alles andere Gottesbewusstsein auftragen, repräsentirt es uns naturgemäss das Wesen Gottes."

[2] Seine Polemik gegen die natürliche Religion ist weniger Polemik gegen ein concretes, vernünftiges Ideal der Religion, als Polemik gegen eine farblose, abstracte Begriffsreligion. Es ist ihm besonders um die individuellen Modificationen der Religion zu thun, die aber doch den rationalen Charakter nicht ausschliessen.

[3] Ueber ihn neuerdings u. A. H. Holtzmann: R.'s speculatives System 1899, ebenso Troeltsch's Gedächtnissrede 1899.

All diese Männer und ihre Schulen haben doch grosse Züge miteinander gemein, welche das Charakteristische der neueren Theologie in Deutschland ausmachen. Einmal ist das Wesen der Religion Gegenstand der Untersuchung geworden. Man bleibt nicht mehr bei der unmittelbaren Form des Glaubens stehen, sondern untersucht die Fundamente desselben, indem man sich über das Wesen der Religion klar zu werden sucht mit Hülfe psychologischer, religionsgeschichtlicher, erkenntnisstheoretischer, theilweise auch metaphysischer Forschungen. An Stelle der supernaturalen Beweise für das Christenthum sind diese Untersuchungen getreten. Zweitens wird die Religion in der modernen Theologie als dem Wesen des Menschen natürlich angesehen, wie man sie auch sonst deute, und hauptsächlich in der neuesten Zeit psychologisch und „völkerpsychologisch“, historisch verstanden; das Christenthum aber gilt als die Verwirklichung der Idee der Religion, als die absolute Religion, wie man es auch sonst näher bestimme[1]. Man giebt sich aber gerade mit der Bestimmung des Wesens des Christenthums und der protestantischen Form desselben die grösste Mühe und ist auch darüber einig, dass das Christenthum verschiedene Erscheinungsformen hat, die man entweder individuell oder als Stufen der Aneignung des Christenthums ansieht. Man ist ferner darüber einig, dass in Christus das Princip des Christenthums in die Welt getreten sei, das Princip der Gottmenschheit, das sich Alle aneignen sollen, oder die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit, oder die volle Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, oder die Aneignung des göttlichen Reichswillens, kurz in irgendeiner Weise, die dem Menschen mögliche Vereinigung Gottes und des Menschen, sei es in Form des Gefühls oder des bewussten Erkennens oder des Willens. Die Art und Weise, wie dieses christliche Princip mit der Person Christi verknüpft wird, wird noch verschieden vorgestellt, wenn auch meist ein lebhaftes Gefühl davon besteht, dass man sich in dieser Hinsicht mit dem historisch wirklich eruirbaren Thatbestand in Einklang zu halten hat. Sünde und Gnade werden hier nicht mehr als absolute Gegensätze angesehen; vielmehr ist die Sünde nicht da ohne das ihr entgegengesetzte Princip des Guten; sie ist überhaupt nicht absolut, sie ist ein Verhältnissbegriff, sie ist eine grundsätzliche Verschiebung an sich berechtigter Factoren, Ueberwiegen der Sinnlichkeit über die praktische Vernunft (Kant), des Fleisches (Welt und Selbstbewusstseins) über den Geist (Schleiermacher), Zwiespalt

[1] Oder doch mindestens als die höchste Stufe der historischen Entwickelung der Religionen.

zwischen dem natürlichen und geistigen Bewusstsein, der aber heilbar ist (Hegel), Ueberwiegen des partikularen Willens über den universalen (Schelling), theilweise aus Mangel an Kenntniss des universalen Ideales Haften an der Vereinzelung (Ritschl). Die Erlösung ist nicht für sich zu nehmen als blosse negative Befreiung von Schuld, Sünde, Uebel, sondern sie ist gegeben zugleich mit der principiellen positiven Verwirklichung des Ideales.

Die Kategorien, mit denen gearbeitet wird, sind nicht mehr die alten metaphysischen und juristischen. Vielmehr tritt überall das Ethische mehr in der Bestimmung der christlichen Lehre hervor, ebenso aber das Religiöse als persönliches; insofern spielt die Psychologie eine grosse Rolle. Wenn die Gemeinschaft hervorgehoben wird, so geschieht es doch nicht so, dass ihr die Aufgabe zugeschrieben wird, die religiöse Erkenntniss endgültig zu fixiren. Ganz besonders aber kommt die Idee der Entwickelung zu ihrem Rechte; man sieht überall die Vermittelungen psychologischer, historischer Art; das Abrupte wird verworfen, und doch wird die Idee der Entwickelung nicht so weit ausgedehnt, dass das Christenthum selbst als überschreitbar angesehen wird, wenn auch allgemein zugestanden wird, dass das christliche Princip sich concrete Erscheinungsformen schafft, welche der Entwickelung unterliegen. Dabei ist immer stärker die Beziehung auf die Geschichte hervorgetreten, aber nicht mehr so, dass die Bibel als absolut untrügliche Quelle gilt, sondern so, dass man kritische Untersuchungen unternimmt, dass man die Bibel als historische Urkunde behandelt und sie im Zusammenhange ihrer Zeit sich verständlich zu machen sucht, was sich um so leichter bewerkstelligen lässt, je mehr unter dem Einfluss der Psychologie der Inspirationsbegriff umgestaltet ist und das Princip des Christenthums von seinen zeitlichen Erscheinungsformen (auch der ersten, urchristlichen) unterschieden wird, was doch die Tendenz aller Untersuchungen über das Wesen des Christenthums ist. Dazu kommt, dass die historische Untersuchung des Christenthums in den grossen Zusammenhang der gesammten Religionsgeschichte der Menschheit hineingestellt zu werden beginnt. Mit all diesem ist aber einerseits die Theologie in den grossen Zusammenhang des Wissens und der Welt hineingezogen, daher jetzt auch der Zusammenhang des Christenthums mit der Cultur in der Ethik eingehend untersucht wird, andererseits ist damit auch die Theologie auf ihr eigenthümliches Gebiet[1], die

---

[1] Diesen Punkt hebt Fr. Nitzsch mit Recht als eine erfreuliche Frucht des Rationalismus hervor.

historische und speculative (oder reflectirende) Untersuchung des Christenthums (und die Darstellung seines Wesens als der höchsten Religion oder die Erweisung seines Princips als Wahrheit in der Apologetik) reducirt. Kurz, man kann sagen, das Wesen der Religion, die religiös ethische Beschaffenheit des Menschen, die Beschaffenheit Gottes ist Gegenstand der tiefsten Forschungen geworden — denn auch die Gotteslehre ist in der neueren Zeit wieder in Fluss gerathen — die Trinität, die Frage nach der Art der Wirksamkeit göttlicher Allmacht in der Welt, nach dem Verhältniss der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit. Man hat Begriffe gewonnen, welche dem protestantischen Grundprincip der ethisch bestimmten Einheit Gottes und des Menschen, in der die Sündenvergebung enthalten ist, der Heilsgewissheit des Subjects besser entsprechen, wozu auch der an die absolute Philosophie anschliessende Theismus[1] in seinen mannigfachen Formen wesentlich beigetragen hat. Dass diese Theologie nicht mehr in dem alten Sinne kirchlich bestimmte Theologie sein kann, liegt in der Natur der Sache, da sie es sich zugleich zur Aufgabe stellt, die Fundamente der christlichen Religion und der Kirche immer aufs Neue zu untersuchen.

Freilich hat diese moderne Richtung, welche unter dem Einfluss der gesammten neueren Geistesentwickelung sich ausgestaltet hat, sich nicht unangefochten durchgesetzt. Es hat sich die confessionelle Strömung mit der repristinirenden orthodoxen Richtung verbunden und pietistischen Einschlag angenommen. Sie steht vielfach im Zusammenhang mit der modernen skeptischen und positivistischen Denkweise, welche auf eine Theologie der Thatsachen[2] zurückgeht und den Glauben an die geschichtliche Offenbarung in den Vordergrund stellt, während andere Vertreter der erneuerten Orthodoxie noch mehr geneigt sind, mit der Philosophie Hand in Hand zu gehen[3]. Es hat sich eine neulutherische Orthodoxie gebildet, die auch der Union feindlich gesinnt ist[4]. Daneben geht eine andere „positive“ Richtung her, die biblicistische[5], welche das Dogma auf bib-

[1] Ueber den Theismus vgl. Drews, die deutsche Speculation seit Kant 1893. Freilich mit etwas einförmiger Kritik.

[2] So Vilmar, Hengstenberg, Kähler, Cremer u. A. Nathusius ist philosophisch völliger Skeptiker. Kähler möchte die historischen Thatsachen von der inneren Erfahrung aus befestigen.

[3] So Luthardt, Frank, v. Oettingen u. A.

[4] So betonen Delitzsch, Münchmeyer, Philippi, Kliefoth, Löhe u. A. die confessionelle Kirchlichkeit der Lehre streng und gerathen dabei in katholisirende Vorstellungen vom Amt.

[5] So Hofmann, Beck, Kübel, Köstlin u. A. Bei Einigen zeigen sich auch theo-

lische Theologie mehr oder weniger reduciren will, und annimmt, dass das Christenthum in der Bibel schon die vollkommenste Lehrgrundlage besitzt, es also nur darauf ankommt, den biblischen Inhalt zu expliciren. Sie ist die Fortsetzung der von Bengel ausgehenden Bemühungen in der Gegenwart; ihr steht aber die kritische Richtung in der Bibelforschung gegenüber. Weder von der modernen Orthodoxie kann man sagen, dass sie die alte Orthodoxie wiederholt, — da ihre Vertreter an den verschiedensten Punkten von der älteren Orthodoxie abweichen, und bald Hegel'sche, bald Schleiermacher'sche, bald Schelling'sche oder theosophische Einflüsse zeigen, — noch von den biblischen Theologen, dass sie den Inhalt der Schrift ohne eigene Zuthaten darstellen, wie es natürlich ist, wenn sie nicht ganz auf eigene Ansichten verzichten und doch biblisch lehren wollen. Beide Richtungen wird man nicht davon freisprechen können, dass sie zwar geschichtlich verfahren wollen, aber doch nur in beschränktem Masse die Methode der Geschichtsforschung anwenden, weil es ihnen nicht in erster Linie um Eruirung des historischen Thatbestandes, sondern immer zugleich um Feststellung der für die Gegenwart geltenden Lehre zu thun ist, für die die historischen Autoritäten[1] in Anspruch genommen werden.

Jedenfalls dürfte das Resultat dieser Entwickelung dies sein, dass es zur Zeit unmöglich ist, von festen Dogmen zu reden, dass an die Stelle kirchlicher Lehren jetzt vielmehr die theologische Forschung getreten ist, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus dem Inhalt des Glaubens gerecht zu werden sucht. Eben dadurch hat die Theologie an Gedankenreichthum und Weite des Blicks bedeutend gewonnen, was sie an formaler Einheitlichkeit eingebüsst hat. Wenn in der Reformationszeit im Anschluss an die Position der Reformatoren sich eine neue Gebundenheit an den Schriftbuchstaben und das Dogma zeigte, die übrigens in dem Standpunkt der Reformatoren selbst nicht ohne Anknüpfungspunkt war[2], und die Dissenters hiezu ein berechtigtes Gegengewicht bildeten, so ist

sophische, bei dem Ersten starke Schleiermachersche Einflüsse. Dagegen stehen sie zu den katholisirenden Tendenzen in scharfem Gegensatz.

[1] Ja, Manche sind sogar geneigt, aus der „Erfahrung“ des religiösen Subjects Rückschlüsse auf den *geschichtlichen* Thatbestand zu machen, was damit in Parallele steht, dass man in der römischen Kirche vom Dogma aus die Geschichte bestimmt, ja selbst nach rückwärts revidirt. Andererseits spricht sich hierin auch das Zugeständniss aus, dass die historischen Quellen uns ohne anderweitige Stütze keine genügende Sicherheit bieten.

[2] Vgl. o. S. 413 f. 425. 428 f.

in der Gegenwart die theologische Erkenntniss methodisch vertieft, auf eine umfassendere Basis gestellt, indem das Wesen der Religion und des Christenthums allseitig beleuchtet wird, und an dieser umfassenderen Betrachtungsweise sind beinahe alle theologischen Richtungen mehr oder weniger betheiligt. Die grosse Strömung, welche das Verständniss des Christenthums mit Hülfe der philosophischen Systeme und der objectiv historischen Erforschung des Christenthums im Zusammenhange mit dem gesammten Geistesleben und der religiösen Gesammtentwickelung der Menschheit zu gewinnen sucht, weist in ihren Hauptrichtungen neben den rationalen meist supernatural-rationale Vertreter [1] auf, wie wir gesehen haben. Die Letzteren bilden eine Vermittelung mit der pietistisch orthodoxen und biblicistischen Richtung, welche die auctoritativen Elemente der christlichen Religion einseitig hervorkehren. Da aber diese Letzteren selbst oft genug von philosophischen und theosophischen Strömungen mit beeinflusst sind, so ist der Gegensatz all dieser Richtungen nicht so schroff, wie er oft hingestellt wird [2].

2. Die Lehrentwickelung in den reformirten Ländern.

Aehnlich wie auf der lutherischen Seite vollzog sich die Entwickelung seit der Herrschaft der Orthodoxie in den reformirten Ländern. Zunächst war in Frankreich die reformirte Orthodoxie um einiger geringer Lehrveränderungen willen in Sorge, die an dem Prädestinationsdogma versucht wurden. Wie Calixt in Deutschland, so war die Schule von Saumur der reformirten Orthodoxie verdächtig, was sich besonders in der Schweiz zeigte, wo ähnlich dem Wittenberger Consensus repetitus die formula consensus helvetica der Schule von Saumur entgegengesetzt wurde. Amyraud [3] hatte der göttlichen Liebe deutlicheren Aus-

[1] Wenn man von einer Vermittelungstheologie in unserem Jahrhundert geredet hat, so sind damit gewöhnlich diese der Philosophie befreundeten, zugleich aber die Tradition und den supernaturalen Offenbarungscharakter des Christenthums irgendwie festhaltenden Theologen gemeint, die zugleich in der Praxis einen weitherzigen, meist den Unionsstandpunkt einnahmen. Sie sind aber unter sich so sehr verschieden, dass es mir fraglich ist, ob man nicht doch besser thut, dieses Hengstenbergische Schlagwort fallen zu lassen. Vgl. meinen Artikel J. A. Dorner in Herzog's Realencyklopädie 2. A. und Dem Andenken von J. A. Dorner, Studien und Kritiken. 1885, 3.

[2] Auf eine genauere Schilderung dieser Lehrgestaltungen verzichte ich in diesem Zusammenhange, da diese Gegenstand der Symbolik und Dogmatik ist. S. o. S. 16.

[3] Vgl. Al. Schweizer, Centraldogmen II, 225—542. Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik II, 328 f. Amyraud, Traité de la Prédestination. 1634. La Morale chrestienne. 1652 f.

druck geben wollen, indem er einen doppelten Rathschluss annahm, einen allgemeinen, vermöge dessen Gott in abstracto beschlossen hat, den Gläubigen zu helfen und einen besonderen, der wegen der eingetretenen Sünde gefasst ist, nach dem für die Erwählten die Gnade unwiderstehlich wirksam ist. Placaeus[1] dagegen wollte die Gerechtigkeit Gottes mehr schützen, indem er leugnet, dass die Sünde Adams den Nachkommen angerechnet oder dass gar die Sünde der Nachkommen als Strafe für die Sünde Adams angesehen werden könne. Vielmehr sei die Erbsünde eine physische Folge von Adams Fall; da wir aber an dem Verderben Theil haben, es uns zu eigen geworden ist, sieht uns Gott als strafbar an. Wie hier der der doppelten Prädestination zu Grunde liegende Gottesbegriff theils gegen Lieblosigkeit, theils gegen Ungerechtigkeit geschützt werden soll, dadurch aber doch, wenn auch unbedeutende Modificationen an dieser Lehre selbst angebracht wurden, so hat Pajon[2] darauf aufmerksam gemacht, dass die Erwählung sich durch den ganzen Lebenszusammenhang, die Verkettung der Umstände hindurch vollziehe, so dass der Misserfolg des Evangeliums in der Welt, nicht in Gott direct, aber auch nicht in der Freiheit, sondern in der Verkettung der Umstände begründet sei. Das Wort könne ohne besondere Wirksamkeit des Geistes den Menschen begrifflich-moralisch beeinflussen und erwecken, wenn der Mensch durch seine Lebensumstände dafür empfänglich sei. Bei ihm tritt also die Frage hervor, wie sich die Prädestination vermittle, und er legt der Verkettung der äusseren Umstände dabei das grösste Gewicht bei. Darin meldete sich aber, wenn auch bescheiden, die Selbstständigkeit der Welt gegenüber der absoluten Prädestination an. Cappellus[3] griff zu gleicher Zeit auch das formale Auctoritätsprincip der Schrift an, sofern er wenigstens in Bezug auf die Vocalisation des hebräischen Textes Textkritik zulassen wollte.

Eine noch stärkere Erschütterung des orthodoxen Dogmas ergab sich aus der Föderaltheologie des Coccejus[4], einmal deshalb, weil er an

[1] Placaeus de statu hominis lapsi ante gratiam. 1640. Disputatio de primi peccati imputatione.

[2] Schweizer, Centraldogmen II, 564—602.

[3] Lud. Cappelli, Arcanum punctationis revelatum. ed. Th. Erpenius. 1624.

[4] Vgl. Gass, Geschichte der Dogmatik II, 253 f. Goebel, Geschichte des des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evangelischen Kirche II, 147 bis 160. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie II, 241 f. Coccejus, Opera T. X. Amsterdam. ed. III. 1701. und zwei Bde. nachgelassene Schriften. 1706. Vgl. besonders die Summa doctrinae de foedere et testamento Dei T. VII S. 39 f. und die grössere Summa theologiae. T. VII, S. 133 f.

die Stelle des orthodoxen Systems Schriftforschung setzte, und zwar im grösseren Stile, indem er das Einzelne aus dem Zusammenhang des Ganzen erklärte. Indem er ferner hier als den leitenden Gedanken die Bundesidee hinstellte, wurde eben dadurch die Selbstständigkeit der Welt um so mehr betont, als zugleich die verschiedenen Bundschliessungen, der Bund der Werke im Paradiese und der Bund der Gnade, unterschieden wurden, wobei er freilich altes und neues Testament unter dem Bunde der Gnade zusammenfasst. Der Orthodoxe Heidegger hatte, wie oben erwähnt, schon dieselbe Ansicht von den Bundschliessungen ausgesprochen. So schien diese ganze Auffassung vom orthodoxen Standpunkt berechtigt. Der Bund der Werke ist durch die Sünde des Menschen gebrochen, so tritt der Bund der Gnade an seine Stelle; schon im alten Testament ist das Centrum die Gnade in Christus, insofern er hier typisch vertreten ist, während er dann als historische Person dem Gesetz voll genug thut und dadurch die Befreiung vom Werkebund realisirt. Der Bund der Gnade wurde in der coccejanischen Schule wieder in drei Perioden unterschieden, die patriarchalische, theokratische und christliche. Des Coccejus Schüler Heidanus und Franz Burmann[1] sahen sich zwar durch die Vertretung dieser Lehre nicht gehindert, das orthodoxe Prädestinationsdogma aufrecht zu erhalten, was sie mit cartesianischer Philosophie verbanden[2]. Und doch hat die Coccejanische Theologie die Orthodoxie erschüttert, indem sie einerseits eine unabhängige Schriftforschung inaugurirte, andererseits die doppelte Prädestination gefährdete, je mehr man auf den Unterschied der Bunde hinwies und den Werkebund universal fasste. Poiret[3] hat den Universalismus auch nach dem Fall festgehalten und gezeigt, wie Gott durch immer neue Mittel die Menschen zu gewinnen suchte. Der Lutheraner Pufendorf[4] suchte den Reformirten zu zeigen, dass, wenn Gott wirklich so verschiedene Wege mit den Menschen versucht, nicht Gott sondern der Mensch an seinem Untergang Schuld sein, also die Freiheit in Betracht kommen müsse, was die Arminianer ja auch längst behauptet hatten.

Der Beachtung werth ist es, dass die Schrifttheologie der coccejanischen Schule von dem Pietismus als Bundesgenossin begrüsst wurde,

[1] Vgl. Synopsis theologiae et speciatim oeconomiae Foederum Dei. 2 Thle. ed. 2. 1681.

[2] Vgl. über die Schule des Coccejus Gass a. a. O. II, 300—323.

[3] Er hat auch philosophisch gearbeitet: Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo L. IV ed 2. 1685. (Der Anhang S. 721f. gegen Spinoza). Posthuma gegen Socinianismus, Thomasius und gegen Jäger (Vindiciae Veritatis et innocentiae.) 1721.

[4] Jus feciale divinum sive de consensu et dissensu Protestantium 1695.

wie das Urtheil Spener's über Coccejus beweist[1]. Ebenso aber war in der reformirten Kirche die pietistische Bewegung ebenfalls dem Coccejanismus theilweise befreundet. Jodocus von Lodenstein[2], Theodor Untereyck, beide Schüler des orthodoxen Voetius[3] und Coccejus, ferner der von Untereyck beeinflusste Liederdichter Joachim Neander haben die pietistische Bewegung eingeleitet. Ihre Richtung knüpfte an die Mystik an, hatte aber zugleich einen energisch praktischen Charakter, der sich auf die Verbesserung der Sitten richtete, indes nicht ganz von donatistischen Neigungen frei war[4] und mehr auf eine negative Ethik der Heiligung, die von der Welt sich absondert, drängte. Die donatistische, separatistische Seite kam noch stärker bei Labadie zu Tage, der zuerst Jesuit, dann Jansenist, dann Reformirter war und schliesslich auch aus der reformirten Kirche austrat. Aber wenn auch schon Göbel darauf hingewiesen hat, dass er Zeitlebens sich an die mittelalterliche Mystik gehalten hat, so darf man darüber doch nicht übersehen, dass er auf die persönliche Wiedergeburt drang, dass er das specifisch kirchliche Amt in keiner Weise betonte, dass er die „Prophezei“ begünstigte, d. h. biblische Conferenzen in den Gemeinden hielt, in denen Jeder sprechen durfte, die für Spener das Vorbild geworden sind. Worauf er drang, war Absonderung von der Welt im Gegensatz zu dem Sittenverfall der Zeit, innere Concentration gegenüber der Zerstreuung, Aussonderung einer ecclesiola in ecclesia durch möglichsten Ausschluss der Nichtwiedergeborenen vom Abendmahl. Dass seine Sittenreform mehr negativ und seine Kirchenreinigung mehr auf exclusives Verfahren ging, darin liegt seine Aehnlichkeit mit der mittelalterlichen Denkweise. Aber darüber darf

---

[1] Coccejo libenter utor. Dono singulari ad explicandas Scripturas praeditus fuit. Frank a. a. O. II, 240.

[2] Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus, Bd. I. 1880. Der Pietismus in der reformirten Kirche. Göbel Geschichte d. christl. Lebens in der rheinischwestphäl. Kirche II, 160—180. Bajorath, Labadie's Separationsgemeinde und Zinzendorf's Brüderunität, Stud. und Krit. 1893. S. 125 f.

[3] Ueber Gisbert Voetius vgl. Gass a. a. O. I, 454—481.

[4] Lodenstein hatte Bedenken, das Abendmahl in der Kirche zu nehmen und auszutheilen, weil die Kirchenzucht nicht genügend geübt werde. Er ist Liederdichter, z. B. „Heiligster Jesu, Heilungsquelle“. Wenn er nun z. B. das Lied: „Gott der Frommen, darf ich kommen,“ nach dem Wahlspruch des Freundes von Franz v. Assisi, Aegidius, una uni gedichtet hat, so beweist das an sich noch nicht viel mehr Annäherung an mittelalterliche Ideale als wenn Paul Gerhardt das Salve caput cruentatum des heil. Bernhard übersetzt. Dass der Orthodoxie gegenüber die Mystik hervortrat, ist durchaus begreiflich. Gegen die Papisten hat er wacker gekämpft und dachte nicht daran, zu der mönchischen Religion zurückzukehren.

man nicht vergessen, dass er überall die Persönlichkeit hervorkehrte und nicht die kirchliche Organisation, und auf die Schrift zurückging, und Beides ist doch wohl protestantisch[1]. Die Schrifttheologie des Coccejanismus und die practische Richtung des Pietismus stehen hier ebenso in Verbindung, wie mit dem lutherischen Pietismus die Schule Bengels.

Bei den Coccejanern war die Schrift die Basis ihrer Theologie. Eine noch energischere Erschütterung erfuhr die Orthodoxie durch das Triumvirat von Werenfels, Osterwald und Alphons Turretin[2], welche ebenfalls auf das historische Verständniss der Schrift ausgehen, den Confessionalismus mildern, Fühlung mit den Lutheranern suchen, indem sie das Wesentliche der Heilsgewissheit gegenüber der Verschiedenheit der Einzellehren hervorheben, auf das Gemüth gegenüber dem Intellectualismus der Orthodoxie hinweisen, und die Moral bevorzugen.

Ebenso aber konnte der Zusammenhang der Theologie mit der Philosophie auf die Dauer nicht auf die Aristotelische Philosophie, die mit dem orthodoxen System einigermassen in Einklang zu stehen schien, beschränkt werden. Cartesius mit seinem Zweifel und seiner Lehre von den Ideen fand auch bei reformirten Theologen Eingang. Nicht nur Anhänger des Coccejus standen der Cartesianischen Philosophie nahe.

[1] Spener hat ihn in Genf gehört und kennen gelernt. Allein dies und andere Zeichen der Abhängigkeit Spener's von den Reformirten berechtigt uns doch noch nicht, den Pietismus als eine reformirte Erscheinung zu bezeichnen. Das verbietet seine Ausbreitung über ganz Deutschland. Vielmehr waren in beiden Confessionen die Bedingungen, unter denen er erschien, die gleichen. Dem Intellectualismus traten die Bedürfnisse des Gemüths gegenüber. Der herrschende supernaturale Zug zeigte sich nun in der pietistischen Ethik. Es kommt doch nicht bei historischen Erscheinungen auf eine Beurtheilung derselben aus dem Standpunkte des Lutherthums an (Ritschl a. a. O. I, Vorrede), sondern auf ein historisches unparteiisches Verständniss. Dass die pietistische Mystik den innerprotestantischen confessionellen Gegensatz milderte, liegt in der Natur der Sache, da es ihm weder auf die kirchliche Organisation als solche, noch auf die reine Lehre, sondern auf die wiedergeborene Persönlichkeit ankam. Dass eine solche Richtung sich über den ganzen Protestantismus verbreitete, ist durchaus natürlich. Denn die Betonung der Persönlichkeit ist eben das gemeinsam Protestantische. Dass der Pietismus mehr katholisire, als die Orthodoxie es auf ihre Weise that, s. o. S. 466—476 (494) wird man billiger Weise nicht behaupten können, wohl aber, dass er, wie alle Mystik dazu neigt, die confessionellen Gegensätze zu mildern, was ja die Erweckung im Anfang unseres Jahrhunderts auch beweist.

[2] Vgl. über sie Schweizer, a. a. O. II, 758—790. Osterwald, Traité des sources de la corruption. Katechismus 1702. Compendium theol. christ. 1739. Werenfels, Opuscula. 1718. Turretin, Dilucidationes philosophico-theologico-dogmatico-morales. 1748. 3 Bde. Im 3. Bde. sind auch die orationes und die Correspondenz der Genfer Geistlichkeit mit Friedrich I. über die pax Protestantium. III, S. 131 f. S. 455 f. abgedruckt.

Männer wie Ludwig Meyer, Wolzogen, Hulsius u. A. meinten, die Schrift sei nicht bloss zu erklären, sondern auch die Wahrheit ihres Inhaltes zu beweisen, die Vernunft sei mit der analogia fidei identisch, nach der man die Schrift erklären müsse. Bis nach Königsberg reichte der Einfluss des Cartesius in Deutschland durch Lysius[1], der übrigens dem Pietismus in seiner weiteren Entwickelung sich zuwandte. Ebenso wurde durch Spinoza's Tractatus theologicopoliticus die Bibelkritik auf das Mächtigste angeregt. Die Führung auf der Bahn der rationalen Entwickelung der Theologie hatte unter dem Einfluss der Philosophie eine Zeitlang England. Gegen den schottischen Biblicismus der Presbyterianer und die theilweise katholisirende Richtung der anglicanischen Staatskirche traten die Independenten, die Heiligen, die Baptisten, die Quäcker auf. In der englischen Staatskirche selbst opponirte dagegen der Latitudinarismus. Die englische Staatskirche hatte keine Orthodoxie; man hatte das Dogma mehr historisch in Form der Erklärung des Apostolicum oder Athanasianum[2] vorgetragen. In Folge der blutigen religiösen Streitigkeiten machte sich die Forderung der Toleranz geltend und sie wurde von dem Latitudinarismus der englischen Staatskirche vertreten. Abott, † 1633, wollte mit den Griechen, wie mit den Presbyterianern eine Union eingehen. Arminianische Ideen drangen in England ein; man wollte Liebe statt Glaubensstreitigkeiten, man wollte auf das Allgemeingültige zurückgehen. Man wollte daher die Vernünftigkeit des Glaubens beweisen; nur der Beweis aus der Vernünftigkeit des Christenthums sollte Geltung haben, nicht der Beweis aus dem inneren Zeugniss des Geistes. So Hammond, Chillingworth, Fowler[3] u. A. Inhaltlich neigte sich der Latitudinarismus in der Versöhnungs- und Trinitätslehre vielfach dem Arminianismus zu. Die Philosophie, welche schon in Baco[4] und Hobbes selbstständige Ansätze gemacht hatte, beschäftigte sich mit religiösen Fragen, so Herbert v. Cherbury[5], Locke, Shaftsbury, Hume u. A. An sie schlossen sich die theologischen Erörterungen an[6] und auch hier

[1] Vgl. über ihn die gründliche Schrift von Zippel, Geschichte des königlichen Friedrichscollegs zu Königsberg 1898, die interessante Beiträge zur Geschichte des Pietismus in Königsberg giebt.

[2] Pearson, Exposition of the creed. 1659. George Bull, Defensio fidei Nicaenae.

[3] The principles and practices of certain moderate divines of the church of England, abusively called Latitudinarians, truly represented and defended. ed. 2. 1681.

[4] Vgl. meine Schrift: De Baconis, Baconis de Verulamio Philosophia, S. 81 bis 129, wo das Verhältniss Bacos zur Theologie besprochen ist.

[5] Er ist der Vater des englischen Deismus. S. u. S. 565.

[6] Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. 1841. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, 481—512.

finden wir eine supernaturale und eine rationale Richtung der Theologie, wobei erstere schliesslich der letzteren sich immer mehr annäherte, bis sie in dieselbe überging. Die Apologetik der Theologen sucht den Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen. In gewisser Hinsicht hatte noch Locke[1] selbst dem Supernaturalismus das Wort geredet. Der Common sense, dessen Vertreter Locke ist, kann sich der Offenbarung bedienen, wie das Auge sich eines Fernrohres bedient. Die Nothwendigkeit, die Offenbarung anzuerkennen, kann man beweisen, indem man die Form der Einführung derselben als göttlich beweist. Der Inhalt der Offenbarung ist die historische Thatsache, dass Jesus der Messias ist. Weil wir schwach und sündig sind, sollen wir dem Messias glauben; durch ihn wird dem Naturgesetze, das die Grundlage der Freiheit des gesellschaftlichen Lebens ist, die öffentliche Sanction verliehen. Der Mangel unserer Werke in der Selbstverleugnung wird durch den Glauben und den göttlichen Beistand ergänzt. Es ist vernünftig, den Lehrinhalt des Christenthums anzunehmen, sofern es den Mangel unserer Vernunft durch Offenbarung und Glauben ergänzt. Es ist zwar nicht rationell erzeugt, ist in der Schrift niedergelegt, ist aber eine einfache Religion, von deren Vernünftigkeit sich Jedermann überzeugen kann. Vor Geheimnisskrämerei mit Offenbarungen soll sich die Theologie hüten; was als Offenbarung anzuerkennen sei, hat die Vernunft zu beurtheilen. Locke hat diese Ansicht mit der Forderung religiöser Toleranz verbunden. Er ist auch hier wie überall durch das praktische Interesse der Freiheit des Subjects geleitet. — Die Supernaturalisten suchten zu zeigen, dass der Glaube die Zustimmung zu den geoffenbarten Lehren der Schrift sei, der man aus Vernunftgründen glauben müsse, weil sich die Schrift als glaubwürdig erweisen lasse. Aus Wundern und Weissagungen wurde die Glaubwürdigkeit der Schrift dargethan; dies sind die sogenannten Evidences von Lardner[2], Conybeare[3], Foster, Whiston[4], Chandler[5] u. A. Sherlock legte

---

[1] Essay conc. human understanding. Der Schluss des Werkes kommt hier in Betracht. The reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures. A discourse of miracles. W. 1768 Bd. 1. 3. 4 S. 225 f.

[2] A defence of revealed religion against the exceptions of „Christianity as old as creation.“ 1732. (Tindals Schrift. s. u. S. 564 f.)

[3] Credibility of the Gospel history.

[4] The accomplishment of scripture prophecies. 1708.

[5] A defence of Christianity from the prophecies from the old testament. 1725 bis 1728. 3 Bde.

neben dem Weissagungsbeweis[1] auf Christi Auferstehung als Wunderbeweis grosses Gewicht, die er durch ein „Zeugenverhör“ zu erhärten sucht[2]. Aehnlich hat Butler die Evidences, d. h. die formalen Beweise für die Glaubwürdigkeit der Schrift zu geben gesucht, der bis auf die Gegenwart in England noch grosses Ansehen geniesst, da ihn Gladstone[3] erst kürzlich neu edirt hat. Allein diese formalen Beweise hielten nicht auf die Dauer Stand. Woolston wandte sich schon mehr der Allegorie zu, suchte die alttestamentlichen Weissagungen allegorisch zu verstehen und so als Beweis zu verwenden, wie er auch die Wunder allegorisch verstand. Annet erklärte dagegen den Wunderbeweis für unmöglich und behauptete die Unglaubwürdigkeit der Berichte. Er wollte aber desshalb doch die Gebetserhörung nicht aufgeben, die er mit dem Auswerfen des Ankers auf einen Felsen verglich. Die Seeleute ziehen, als wollten sie den Felsen zu sich ziehen, ziehen sich aber zu dem Felsen hin. So ging man von dem formalen, auf einen inhaltlichen Beweis für das Christenthum zurück. Die sittliche Vortrefflichkeit der Lehre Christi wurde als Beweis für das Christenthum betrachtet. Man stellte also die Lehre der Dogmen zurück und betrachtete das Christenthum wesentlich als Sittenlehre. In Shaftsbury[4] reagirte das humanistische Interesse an ethischer Harmonie gegen den Gott der doppelten Prädestination und die juridisch gefärbte Versöhnungs- und Rechtfertigungstheorie. Das Christenthum ist die Religion der Liebe und beweist sich nicht durch Wunder, die nur für einen Gott der Macht sprächen, sondern durch seinen moralischen Gehalt. Das Gute ist uns als sittlicher Instinct angeboren, an dem sich das Christenthum als Religion der Liebe als Wahrheit bewährt. Tindal[5], † 1733, führte aus, dass das Handeln gemäss der Vernunft der Dinge, in der sich Gottes Wille offenbare, tugendhaft sei. Das Christenthum sei mit der natürlichen

---

[1] Die jüdische Religion ist ihm durchweg Weissagung. Vgl. Six discourses on the use and intent of prophecy in the several ages of the world. 1725.

[2] The tryal of the wittnesses of the resurrection of Jesus.

[3] The Works of Joseph Butler ed. by Gladstone. 2 Bde. 1896. Seine Apologetik, Analogy ist im 1. Band abgedruckt. Sie enthält zuerst einen Theil über die natürliche Religion, zukünftiges Leben, moralische Weltregierung Gottes und dann über die geoffenbarte Religion.

[4] Shaftbury, Characteristicks of Men Manners Opinions Times in three Vol. 3 E. 1723.

[5] Christianity as old as creation or the Gospel a republication of the religion of nature. 1720.

Religion identisch, die eben in dem, dem göttlichen Gesetz, d. h. der Vernunft der Dinge entsprechenden Handeln besteht, wodurch wir glückselig werden. Die Aussagen der Vernunft seien aller positiven Offenbarungs-Religion an Gewissheit überlegen. Das geschichtliche Christenthum sei nur die Restauration der Vernunftreligion. Das Christenthum als natürliche Religion ist so alt wie die Welt. Chubb[1], † 1747, richtete sich gegen die positive Religion; die Schrift sei verwirrt, ihre Glaubwürdigkeit und Inspiration sei nicht anzuerkennen. Die natürliche Religion habe den Beweis bei sich selbst, sie wisse nichts von den positiven Gesetzen eines willkürlichen Gottes. Die Gotteserkenntniss sei die Erkenntniss des in den Weltgesetzen offenbaren Willens Gottes. Christus habe das reine Licht der Natur besessen, das Christenthum sei die natürliche Religion. Er könne als göttlicher Gesandter gelten, der die Grundwahrheiten der Religion verkündet habe. Diese sind ihm dieselben, die schon Herbert von Cherbury hervorgehoben hatte[2], dass Gott sei, zu verehren sei, und zwar durch Tugend, dass man durch Reue die Sünde tilgen müsse, dass es eine Vergebung und einen gewissen Lohn und Strafe gebe. Diese Lehren seien aber auch Vernunftwahrheiten. Bolingbroke[3], † 1751, dagegen erklärte die Offenbarung für völlig zwecklos; im Christenthum müsse man das Traditionelle von dem echten Christenthum, der natürlichen Religion, unterscheiden; wenn er freilich auch daneben als Zaum für die grosse Menge die kirchliche Religion beibehalten wissen wollte. Toland[4], † 1722, und Collins[5] † 1727 hatten ebenfalls alles auf Vernunft-

---

[1] The true Gospel of Jesus Christ asserted. 1739.

[2] De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso 1624. De religione gentilium errorumque apud eos causis. 1645. Amsterdam 1663. Die Tugenden sollen sich gegenseitig mässigen, auch die Verehrung Gottes ist nur in Gemeinschaft mit den übrigen Tugenden wahre Religion. Auch er betont die Freiheit bei der Bekehrung und richtet sich gegen die göttliche Verwerfung. Das Christenthum war ihm Wiederherstellung der natürlichen Religion. Er giebt zwar positive Offenbarungen zu, aber sie sind individuell und können nicht auf allgemeine Anerkennung Anspruch machen. Quod ab aliis tanquam revelatum accipitur, non jam revelatio sed traditio sive historia habenda est. (Zufällige Geschichtswahrheiten.) Seine fünf Wahrheiten der natürlichen Religion s. de relig. gent. c. 1.

[3] Philosophical works. 5 Vol. 1754.

[4] Toland leugnet dabei nicht die Wunder schlechthin, wenn sie nämlich zu vernünftigen Zwecken geschehen. Das Christenthum, das die reinste Moral war, ist durch Accomodation an levitische Ceremonien und heidnische Mysterien verdorben. Christianity not mysterious. 1695.

[5] A discourse of freethinking occasioned by the raise and growth of a sect called Freethinkers. 1713.

gründe gestellt, alles Uebervernünftige geleugnet. Die Apostel, überhaupt die grössten Männer aller Zeiten, seien Freidenker gewesen, Freidenken heisse Evidenz suchen. Ohne Freidenken bleibe man im Aberglauben. Die positiven Religionen seien Priesterbetrug; das allein haltbare sei die natürliche Religion.

Die Entwicklung in England hatte sich also dahin gerichtet, alle dogmatischen Streitereien und mit ihnen den positiven Charakter der Religion zu beseitigen, zu Gunsten der natürlichen Religion, d. h. eines moralischen Gottesglaubens; die durch die Auctorität unterdrückte Vernunft versuchte sich selbstständig zu machen, indem sie den moralischen Kern der christlichen Religion sich als natürliche Religion aneignete. Gott sollte sich nicht mehr in der willkürlichen Prädestination, sondern in der Gesetzmässigkeit der Welt, in der Vernunft der Dinge offenbaren; ihr gemäss zu leben und dadurch glückselig zu werden, war die Aufgabe, die die natürliche Religion und das als natürliche Religion aufgefasste Christenthum stellte. Diese Betrachtungsweise war freilich sehr abstract und erhob sich im Grunde wenig über die Popularphilosophie in Deutschland. Auf die geschichtliche Entwicklung war sehr wenig Rücksicht genommen. Kritisch war aber dieser Standpunkt doch bedeutsam, und insofern er das Christenthum als rationale Religion zu verstehen suchte. Bis in die Gegenwart hat sich mit gewissen Modificationen dieser Standpunkt in England erhalten.

Eine Reaction gegen die rationale Auffassung des Christenthums, die zugleich an die praktisch-ethische Seite desselben sich hielt, stellt der Methodismus[1] dar, der auf die Gefühlsseite der Religion das Hauptgewicht legte und ebenfalls gegen das reformirte Haupt-Dogma indifferent war, wie schon daraus hervorgeht, dass Whitefield die Prädestination anerkannte, Wesley sie angriff. Glaube als Wiedergeburt, Heilsgewissheit in Form von Seligkeitsgefühlen, die im Gegensatz zu den Unseligkeitgefühlen der Bussbank stehen, sind hier die Hauptsache. Der Glaube, mit seinem Seligkeitsgefühl, ist auf das Engste mit der Heiligung verbunden; die juristische Rechtfertigungslehre lehnen sie ab, indem sie in der subjectiven Gefühlserfahrung bei der Wiedergeburt, die Sündenvergebung zu haben glauben und die Vollkommenheit der Heiligung des Wiedergeborenen freilich in mehr negativer als positiver Ethik betonen.

Uebersehen wir diesen Gang, so ist er im Ganzen parallel der

[1] Jacoby, Geschichte des Methodismus. Schneckenburger, Ueber die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien. 1863. Vgl. „Die christliche Glaubenslehre“ von Sulzberger 2. A.

lutherischen Entwickelung, die Schule von Saumur, sowie der englische Latitudinarismus, entsprechen dem Calixt; Werenfels, Osterwald, die Coccejanische Theologie entsprechen der Bibelforschung von Bengel, die supernaturale und rationale Richtung ist ebenfalls vorhanden, nur dass sie sich in Deutschland mannigfaltiger und tiefer ausgelebt hat, während sie in der reformirten Kirche etwas früher hervortrat. Ebenso entspricht der niederländische und französische Pietismus wie der Methodismus dem lutherischen Pietismus. Auf die Orthodoxie folgte eine biblische, eine supernaturale, rationalmoralische und mystische Richtung.

Das macht uns die Verwandtschaft beider protestantischen Richtungen deutlich, die auch durch die Lehrgestaltungen in unserem Jahrhundert bestätigt wird, da in der reformirten Welt dieselben Gegensätze, wie sie die deutsche Theologie bewegen, hervortreten. Daraus ergiebt sich, dass für die Gegenwart noch ganz andere Gegensätze im Vordergrunde stehen, als die confessionellen der Lutheraner und Reformirten, die nur für die Repristinatoren der confessionellen Orthodoxie naturgemäss das höchste Interesse haben. Vergegenwärtigen wir uns noch die jetzt vorhandenen Hauptrichtungen in den reformirten Ländern!

In unserem Jahrhundert[1] findet sich ebenso ein Rückgang zu der altreformirten Orthodoxie, zum Theil verbunden mit dem Methodismus oder durch ihn eingeleitet. Es ist sogar eine Annäherung an den Katholicismus vielfach eingetreten. Daneben geht aber, wenn man den gesammten reformirten Protestantismus betrachtet, der sich in den reformirten Ländern meist in eine Reihe von Denominationen spaltet, in allen Ländern eine freie Richtung her, die sich mit den Errungenschaften der modernen Natur-, Geschichts- und philosophischen Wissenschaft in lebendiger Fühlung erhalten will. Dieselbe hat verschiedene Nüancen von dem Unitarismus, Kriticismus, Arminianismus bis zu Versuchen, den supernaturalen Standpunkt mit dem rationalen oder kritischen zu verbinden, die selbst wieder verschiedene Variationen aufweisen. Da die Schilderung der Gegenwart der Symbolik zukommt, so seien diese Strömungen nur noch mit ein paar Worten berührt. In den reformirten Kirchen französischer Zunge gewann durch den Schotten Haldane der Methodismus

---

[1] Vgl. hierüber Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. S. 888 f. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte. 4 Bde. O. Pfleiderer a. a. O. S. 386 f. Meine Berichte über die dogmatische Literatur der Jahre 1889—91 in dem theologischen Jahresbericht. 1890, S. 413 f. 1891, S. 382 f. 1892, S. 408 f. Clemen, Der gegenwärtige Stand des religiösen Denkens in Grossbritannien. Studien und Kritiken. 1892, S. 513 f., 603 f.

besonders in Genf bedeutenden Einfluss, und bald verknüpfte sich mit der methodistischen Denkweise eine Orthodoxie, die die strengste Inspirationstheorie erneuerte. Ebenso hielt sich bis auf die Gegenwart eine historisch-kritische und historisch-speculative Richtung von Coquerel und Colani bis zu Sabatier[1], ferner schloss an Schleiermacher eine Denkweise sich an, welche die Berücksichtigung der Individualität forderte und im Gegensatz gegen den Scripturarismus von Gaussen u. A. auf die Selbstständigkeit der christlichen Persönlichkeit drang, Vinet und der im Dogma conservativere, aber in der Apologetik sehr bedeutende Pressensé[2], Adolph Monod, der den göttlich-menschlichen Charakter der Schrift betonte. Noch mehr supernaturalen Einschlag, im conservativen Sinne haben Godet, Naville, Bonifas aufgenommen, und der Orthodoxie neigt unter Andern Gretillat zu, der wie viele neuere Orthodoxe in Deutschland (Thomasius, Gess unter Andern), Kenotiker ist. Endlich hat auch die Ritschlsche Bewegung nach Frankreich ihre Wellen geschlagen, wo sie zum Theil Opposition, zum Theil auch Zustimmung hervorgerufen hat. (Lobstein, Emery u. A.). In Holland[3] stand unter Schleiermachers Einfluss, aber zugleich an die alten Traditionen von Wessel u. A. anknüpfend, die Groeninger Schule, welche die Prädestination, die immanente Trinität und die Lehre von der Gottheit Christi nicht anerkannte, sondern mehr seine ethische Bedeutung hervorhob, überhaupt sich durch einen ethischen Zug auszeichnete, Hofstede de Grot u. A. Auf sie folgte die Leidener Schule, die theils speculativ gerichtet ist und den Determinismus der Prädestinationslehre im universalistischen Sinne deutete Scholten, theils mehr empiristisch-moralisch gerichtet ist, Opzoomer, den man vielleicht als den holländischen Ritschl bezeichnen könnte, Rauwenhoff. Ebenso ist eine historisch-kritische Schule vorhanden, die ihre Arbeiten auf das alte Testament (Graf), auf allgemeine Religionsvergleichung (Kuenen), auf das neue Testament (Loman u. A.) ausgedehnt hat; ferner eine streng orthodoxe Richtung mit juristisch-gesetzlichem Charakter, welche die orthodoxe Prädestinationslehre erneuert hat, Groen van Prinsterer, Kuyper; endlich ist noch eine vermittelnde Richtung weit ausgebreitet, Oosterzee,

---

[1] Vgl. seine Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage übersetzt von Aug. Baur 1898.

[2] Vgl. die Ursprünge übers. von Fabarius 2. A. 1887.

[3] Vgl. auch Antal, Die holländische Philosophie im 19. Jahrhundert. 1888.

Doedes, Chantepie de la Saussaye u. A., die auch im apologetischen Gebiet gearbeitet haben, ebenso das historische Element, auch die allgemeine Religionsgeschichte berücksichtigen.

Sehr interessant sind die theologischen Bewegungen dieses Jahrhunderts in England, Schottland und Nord-Amerika. Einmal setzt sich die empiristische Richtung, welche von Locke ausging und das praktische Interesse der natürlichen Religion im Auge hatte, in skeptisch gesteigerter Form fort. Einer ihrer Hauptvertreter ist Stuart Mill, der die Idee Gottes als eines nicht allmächtigen wohlwollenden Weltordners als wahrscheinlich erklärt und zugleich auf die praktische Bedeutung religiöser Ideale hinweist, besonders wenn sie uns in menschlicher Gestalt, wie in dem Beispiel Christi, entgegentreten. In anderer Weise hat Hamilton, der an Stelle des Erkennens die Intuition setzen wollte und sich an den schottischen Philosophen Reid angeschlossen hatte, die Unerkennbarkeit Gottes behauptet; das Letzte ist die Verehrung des Unerkennbaren, an das wir auf Grund einer wunderbaren inneren Offenbarung glauben. Den Glauben an das Unerkennbare hat dann H. Spencer als die wahre Grundlage aller Religion bezeichnet; die vorstellungsmässige Verehrung Gottes entspricht der jeweiligen Culturentwickelung. Das Ziel der Einheit der Erkenntniss und Religion ist aber das Beruhen in dem Unerkennbaren. Spencer hat hier auch auf dem Grund der sensualistischen Skepsis die mechanische Entwickelungstheorie aufgebaut und der Religion die Verehrung der letzten Ursache aller mechanischen Entwicklung in der den Entwickelungsstadien entsprechenden Formen übrig gelassen, deren Kern sich als das Beruhen im Unerkennbaren, als Naturreligion entpuppt. Etwas anders hat den Agnoetismus Matthew Arnold verwendet, indem er die Religion mit der Sittlichkeit identificirte, die die sittlichen Ideale personificirt. Eine ewige, auf Gerechtigkeit hinwirkende Macht soll sich in der Welt offenbaren, von der wir aber metaphysisch Nichts wissen, die wir religiös personificiren. Die „natürliche Religion“ wird in der Schrift natural religion (von Seeley, dem Verfasser von Ecce homo) in der Verehrung der Einheit und Ewigkeit des Weltalls, in der Achtung vor dem höchsten Gesetz alles Seins gefunden, in welchem die Verehrung des Schönen und Guten zusammenfliesst; er will Gottes harmonische Offenbarung in dem Gesetz der Natur und Geschichte verehren, wie er auch an Christus die moralische Seite besonders hervorhebt. Auch hier wird auf Grund des Agnosticismus die Religion in der Verehrung der Gesetze der Natur, der Ideale von

Kunst, Wissenschaft, Moral gefunden[1]. Es ist ferner merkwürdig, wie der Agnosticismus bei Mansel zur Basis für die supernaturale Auctoritätsreligion genommen wird; gerade weil man Nichts von Gott wissen kann, soll man das geoffenbarte Dogma glauben; der Beweis für seine Wahrheit bezieht sich nicht auf seinen Inhalt, sondern auf die Form seiner Offenbarung. So mündet er bei den alten Evidences wieder ein[2]. Wie die natürliche Religion sich fortgesetzt hat[3], so hat sich auch die alte Apologetik der Evidences bis auf die Gegenwart fortgesetzt. Naturalistischer Rationalismus und Supernaturalismus stehen in Grossbrittanien noch immer einander gegenüber[4].

Uebrigens hat der Rationalismus mit der Betonung der natürlichen Religion im Laufe des Jahrhunderts unter deutschem Einfluss von Hegel und Schleiermacher eine idealistische Wendung genommen. Dahin gehören John Caird und Green, sowie der Schotte Eduard Caird, der über Kant geschrieben hat. Auch Temple und Jowett trugen dazu bei, die Immanenztheorie, welche das Göttliche in dem Weltzusammenhang und seiner Gesetzmässigkeit findet, in England zu verbreiten. Endlich ist im Anschluss an die Mentalphilosophie in Schottland eine weitverbreitete theistische Schule, deren Vertreter Calderwood, Fairbairn, Candlish u. A. sind. Besonders ausgezeichnet ist der ethische Theismus von Flint; einen ähnlichen Standpunkt nimmt auch der unitarische Theolog Martineau ein, der ethischen Theismus mit rationaler Kritik des Dogma und der dogmatischen Auctoritäten sowie der Geschichte verbindet (Seth of Auctority). In der englischen Staatskirche sind drei Richtungen vertreten: die Broad-

---

[1] Man sieht die Verwandtschaft mit deutschen Erscheinungen, wie Alb. Lange, Wundt, ebenso aber auch mit Rauwenhoff, (Baumanns) Religionsphilosophie auf moderner wissenschaftlicher Grundlage u. A.

[2] Wir haben auch dazu in Deutschland die Parallele, theils bei Nathusius, theils in milderer Form bei Kaftan. Beide haben ihre philosophische Skepsis ausführlich begründet.

[3] Eine auf geschichtlicher Basis ruhende Erneuerung der natürlichen Religion hat Max Müller in dem Sinne versucht, dass er diese in einem den höchst entwickelten Religionen gemeinsamen monotheistischen Kern mit gemeinsamer Ethik fand. Neuerdings giebt er aber dem Christenthum, als der Religion, die den semitischen und arischen Geist zu höherer Einheit bringe, den Vorzug.

[4] Butler's Werke z. B. sind erst kürzlich wieder neu herausgegeben, in denen übrigens eine natürliche Religion zugegeben wird, die aber durch die Offenbarung ergänzt wird. S. o. S. 564. Vgl. auch Haldane, Evidence and authority of div. Revelation. 2 Bde. 1839.

Church, die High Curch und die Low-Church, deren Vertreter aber gelegentlich auch manche Berührungspunkte untereinander haben, wie auch der Geist der Toleranz und der Zug zu einer duldsamen Einheit neuerdings stark im Wachsen begriffen ist. Die Broad Church-Theologie (S. T. Coleridge, der unter deutschem Einfluss, besonders Schelling, stand, Thomas Arnold v. Rugby, Maurice, Kingsley, Frederic Robertson, der bekannte Prediger, Stanley u. A.) sucht das Christenthum von dogmatischer Enge zu befreien[1], im Zusammenhang mit der gesammten Cultur zu halten und seine praktische Bedeutung im Gegensatz gegen den Intellectualismus geltend zu machen. Auch verband sie sich mit der historischen Kritik (Jowett, der bekannte Philoge, Temple[2], Williams, der an Bunsen's Bibelforschung anknüpfte, Colenso, Hatch, der die Dogmenbildung kritisch untersuchte). Die Lowchurch oder die evangelische Partei, welche in dem Christian observer zunächst die Principien der Rechtfertigung und Bekehrung sowie der Schriftauctorität, hauptsächlich im praktischen Interesse geltend gemacht hatte, ist zu der alten reformirten Orthodoxie zurückgekehrt. Die dritte Richtung ist die high Church oder die tractarianische Partei, von Pusey, Henry Newman u. A. vertreten, die auf cultische Ceremonien, auf Ordination, Sacramente den Hauptwerth legt. Neuerdings hat diese Richtung auch Bibelkritik, zunächst im alten Testament aufgenommen (Gore, Lux Mundi). In der neuesten Zeit macht sich das Bestreben kund, die verschiedenen Richtungen friedlich zu einigen; von

---

[1] Neben dem Universalismus (Farrar), im Gegensatz zu der alten Erwählungslehre, und der Annahme künftiger Entwickelung im Jenseits, ist die Erlösung wesentlich darin gefunden worden, dass wir zur Anerkennung unserer an sich immer vorhandenen Kindschaft Gottes durch Gottes Liebesoffenbarung in Christo kommen, so Maurice, Robertson, Kingsley. Auch die Idee, dass Christus Bussprincip sei, ist vertreten (Bruce, Campbell u. A.). Die Taufe ist nur das Zeugniss für unsere thatsächliche Kindschaft nach Robertson, Stanley, Maurice u. A., während die Independenten, (auch die Heilsarmee) die Sacramente nicht für nothwendig halten, die Baptisten die Taufe nur als äusseres Zeichen für die innere Wiedergeburt ansehen.

[2] Essays and Reviews. 1860. Im alten Testament hat der Schotte Robertson, Smith und sein Freund Cheyne in Wellhausenschem Sinne historische Kritik geübt. Weiter geht in der Kritik die Schrift supernatural Revelation. 1879. 7 A. Die Evidences werden durch sie in consequent durchgeführter Kritik bestritten. Im Gegensatz hierzu haben sich Manche auf den Standpunkt zurückgezogen, dass in der Schrift Menschliches mit Göttlichem verbunden sei, so Sanday; diejenigen, welche auf das historische Christenthum sich stützen wollen, gehen jetzt vielfach auf die Offenbarung in Christus zurück und nehmen einen christocentrischen Standpunkt ein, so Fairbairn, Bruce, Dods, vielleicht unter deutschem Einfluss.

der 1866 gegründeten Comtemporary Review wurde schon diese Richtung auf Katholicität und Duldung vertreten. — Aehnliche Strömungen wie in England, sind auch in Schottland vorhanden. Im Gegensatz gegen einseitigen Biblicismus und biblischen Supernaturalismus, wie derselbe noch stark in Schottland verbreitet ist, wenn auch der Einfluss deutscher Denker sich zugleich da und dort, mildernd fühlbar macht[1], trat der Irvingianismus[2] auf, der in der Form der Erneuerung des Apostolats die fortwährend wirkende göttliche Inspiration mit der äusserlichen Anknüpfung der Verfassung an die christliche Urzeit verbindet, so dass in dem Apostolat eine die Schrift auslegende Auctorität geschaffen ist, welche den Charakter der traditio constitutiva annimmt; ebenso legt er das grösste Gewicht auf die sacramentalen Handlungen gegenüber der Schrift und Rechtfertigungslehre; er ist das schottische Seitenstück zum Puseyismus. Aber auch in Schottland beginnt sich eine freiere Richtung zu verbreiten, wie schon die Arbeiten von Erskine und Campbell zeigen, die eine der Schleiermacher'schen Versöhnungslehre verwandte Lehre vortrugen, und unter den neuesten James Lindsay den persönlichen und individuellen Charakter der Reformation betont und dem Fortschritt der theologischen Erkenntniss in Berücksichtigung der neueren deutschen Wissenschaft das Wort redet.

In Amerika ist die Wissenschaft am meisten bei Presbyterianern, Congregationalisten und Unitariern vertreten. Neben der strengen Orthodoxie der Presbyterianer, die in Princeton ihre Vertretung findet und die Westminsterconfession streng aufrecht erhalten will, geht eine freiere Richtung her, die auf Abänderung derselben dringt, weil sie im Dogma von der Prädestination, in der Anthropologie, Versöhnungslehre, in der Lehre von der Schrift u. A. den Anforderungen des modernen Denkens nicht genüge (Briggs u. A.). Endlich war und ist bei den Presbyterianern eine vermittelnde Richtung, in Newhaven und theilweise am Unionseminary in Newyork vertreten (Henry B. Smyth, Schaff, G. P. Fisher u. A.). Auch in der congregationalistischen Schule von Andover war zum Theil eine ähnliche Denkweise vertreten[3]; sie ist aber durch die Hüter der Orthodoxie scharf angegriffen, wie Shedd, Hodge, Palmer,

[1] Z. B. bei einem Theologen wie Simon in seiner Schrift the redemption of man 1889.

[2] Vgl. den Artikel in Herzog's Realencyklopädie von Jul. Köstlin. Koehler, Het Irvingism. 1876.

[3] Vgl. Mead, supernatural revelation 1889.

und Andere. Ebenso entspricht der englischen Broad Church Theologie die congregationalistische Neuenglandtheologie, von Jonathan Edwards, Smalley, Maxcy, Fenney, Foster u. A., die eine Erneuerung Arminianischer Gedanken in der Governmentaltheorie vertritt. Auch die Ritschl'sche Lehre ist Gegenstand lebhafter Erörterung. Endlich ist die socinianische Richtung im Unitarismus fortgesetzt, (Channing, Parker u. A.). Chadwick vertritt den Unitarismus in so freier Weise, dass er sich mit dem Moralismus von Adler, Salter u. A. berührt. Der Congregationalist Bushnell hat sich zum Theopaschitismus gewendet (wozu auch Simon in Schottland neigt). In der amerikanischen Theologie zeigt sich neuerdings auch eine Apologetik, die von den alten Evidences abweicht und in moderner Weise das Verhältniss von Wissenschaft und Religion bespricht[1], indem das Problem der Verbindung von Transcendenz und Immanenz Gottes in den Mittelpunkt tritt[2], oder die Evolutionsidee auf das Christenthum angewendet[3] wird. Die Ausgestaltung der Apologetik im grösseren Stile wird überhaupt, von Deutschland ausgehend, ein Gemeingut des Protestantismus, in Frankreich vertritt sie Pressensé, in Holland Religionsphilosophen und Religionshistoriker wie Kuenen, Rauwenhoff u. A., in England und Schottland Calderwood, Fairbairn, Flint und die Broad Church Theologie. Es wird ihr grundsätzlich nicht mehr die Aufgabe gestellt, das empirische Christenthum mit seinen concreten Erscheinungen im Einzelnen zu vertheidigen, sondern das Princip des Christenthums im Zusammenhang der Religionsgeschichte und im Verhältniss zu den modernen Weltanschauungen klar zu stellen und zu Recht bestehend zu erweisen.

Das führt uns darauf zurück, wie auch diese Uebersicht über die Gegenwart bestätigt, dass im Grunde der ganze moderne Protestantismus überall dieselben Züge aufweist. Es sind neben der Wiederkehr orthodoxer Bestrebungen ebenso rationale Richtungen vorhanden, die die Verbindung der Resultate der neueren Wissenschaft mit der Theologie fordern, es ist neben conservativem Biblicismus die historischkritische Auffassung des Christenthums vertreten; es ist ebenso auch das mystische Element nicht vernachlässigt, theils indem es von manchen biblischen Theologen, selbst auch von manchen Orthodoxen hoch gehalten wird, theils indem es in

[1] Vgl. z. B. Kedney, Christian doctrine harmonized. 1889.

[2] Abbot, The way out of agnosticism or the philosophy of free religion. 1891 und scientific theism. 1886.

[3] Adams, The continuous creation. 1891. Kellog, the creative laws and the scripture Revelation, bibliotheca sacra 1889 S. 393 f.

pietistischer, methodistischer, quäkerischer Form vertreten ist, theils indem vielfach auf die Verbindung des mystischen und ethischen Elementes Gewicht gelegt wird. Dazu kommt in der neueren Zeit ein umfassender Ausbau der Ethik, theilweise im Zusammenhang mit der philosophischen Ethik, worin bis jetzt in der Theologie Deutschland noch die hervorragendsten Leistungen aufzuweisen hat.

Man stellt nicht selten von Seiten der repristinirenden Richtungen den Kampf mit den modernen „Neologen“ als Kampf des Unglaubens mit dem Glauben dar. Aber es bildet sich demgegenüber mehr und mehr die Ueberzeugung aus, dass Glaube und Erkennen nicht identisch sind, dass das religiöse Erkennen den Fortschritt des gesammten Erkennens nicht ignoriren kann. Es ist in der neuesten Zeit allerdings allmählig wieder eine kirchliche Richtung zu Einfluss gekommen, welche von der religiösen Erkenntniss kirchlichen Charakter verlangt; dieser Stand der Frage hat bei Manchen eine Neigung zur doppelten Wahrheit erzeugt, einer kirchlich gültigen Lehre und einer wissenschaftlichen Theologie[1]. Andere wollen die kirchliche Lehre zu einem neuen Dogma umbilden, um das kirchliche und wissenschaftliche Interesse zu harmonisiren, noch Andere wollen auf ein Dogma überhaupt verzichten und fordern ein undogmatisches Christenthum, während die orthodoxe Strömung eine kirchliche Umgestaltung der Theologie im Sinne der Tradition für nöthig hält. Alle diese Ansichten werden nicht durch die geschichtliche Betrachtung der Lehrentwickelung begünstigt. Wie von vorne herein im Protestantismus Dissenters neben den lutherischen und reformirten landeskirchlichen Bildungen vorhanden waren, so hat sich jetzt diese Mannigfaltigkeit noch weit mehr durch die geschichtliche Entwickelung bis auf die Gegenwart legitimirt. Insbesondere ist das, was die Dissenters wollten, theilweise in das allgemeine Bewusstsein übergegangen. Man wird diese Thatsache anerkennen müssen. Dadurch ist die Aufgabe durch den geschichtlichen Process selbst gestellt, das was diese mannigfachen Richtungen der Gegenwart als christliche und protestantische gemeinsam charakterisirt, zu fixiren. Die Einheit kann nicht mehr in der Uniformität einer kirchlichen Lehre gefunden werden, die der Protestantismus doch nicht erreicht, sondern in dem gemeinsamen Princip, das in verschiedener Weise von den verschiedenen Strömungen lehrhaft ausgestaltet wird. Daher ge-

[1] Vgl. Tröltsch, Preussische Jahrbücher. Christenthum und Religionsgeschichte 1897 S. 416. Duhm, über Ziel und Methode d. theol. Wissenschaft 1889. Bernoulli, Die wissenschaftliche und kirchliche Methode in d. Theologie 1897. u. A.

winnt für die Gegenwart die Untersuchung des protestantischen und weiterhin des christlichen Princips erhöhte Bedeutung. Die concrete Ausgestaltung des gemeinsamen Princips in der Lehre erweist sich theils durch die Individualität des Forschers, theils durch den jeweiligen Stand der Entwickelung des wissenschaftlichen Gesammtbewusstseins bedingt. Es ist aber ein grosser Fortschritt des Protestantismus, dass er der Theologie in der Gegenwart die Aufgabe stellt, das Wesen des Christenthums historisch, psychologisch, speculativ zu untersuchen. Es ist eine höhere Form des christlichen Bewusstseins, indem man sich über die Fundamente der eigenen Ueberzeugung und ihre Berechtigung klar zu werden sucht. Je nach dem Ausfall dieser Untersuchungen wird das Christenthum in seinem Wesen bestimmt und demgemäss die christliche Lehre ausgestaltet. Die Freiheit eines Christenmenschen muss sich vor Allem in der freien Erkenntniss bewähren. Denn eine Erkenntniss, die von der Gemeinschaft festgesetzt wird, ist ein Gesetz, aber keine Erkenntniss.

II. Die Entwickelung des Dogma's seit der Reformation in der römischen Kirche.

Wenn man behaupten wollte, die römische Kirche habe seit der Reformation keine weitere Ausbildung des Dogma's, weil sie weit mehr als auf die Erkenntniss auf das praktische kirchliche Leben, auf den formalen Gehorsam gegen die Kirche das Gewicht lege, so wäre das doch nicht richtig. Sie hat vielmehr gegenüber dem Protestantismus zunächst im Tridentinum eine weit bestimmtere Form angenommen, durch die sie sich in ihrer Eigenthümlichkeit fixirt und die auch im Dogma sich ausprägt. Noch gegen das Ende des Mittelalters konnte ein Standpunkt wie der Wessel'sche in der römischen Kirche ertragen werden. Erst durch die Abtrennung des Protestantismus gewann die römische Kirche den polemisch einseitigen Charakter, der die tridentische Synode auszeichnete. Dabei kann man übrigens angesichts ihrer Entwickelung in den letzten drei Jahrhunderten nicht behaupten, dass sie nur die dem Protestantismus entgegengesetzte Richtung eingeschlagen habe. Sie hat sich vielmehr an dem allgemeinen religiösen Process betheiligt. Es ist auch in ihr mit dem allgemeinen Sinken des Confessionalismus eine Zeitlang eine mehr ökumenische Auffassung des Christenthums hervorgetreten, die in Uebereinstimmung mit der Zeit der Kirchenväter, insbesondere Augustin, bleibt und auch zu dem Protestantismus freundlicher sich stellt, ähnlich

wie wir ja auch innerhalb des Protestantismus immer wieder Vertreter eines ökumenischen Ideales finden, wie Melanchthon und Franck in der Reformationszeit, Calixt, Leibnitz, Schleiermacher, der wegen seiner Betonung der Individualität und ihrer Berechtigung auch die katholische Form des Christenthums als eine individuell berechtigte neben dem Protestantismus anerkennt.

Der Katholicismus ist nicht völlig, sondern nur theilweise durch den Gegensatz gegen den Protestantismus in der neueren Zeit näher bestimmt worden, indem er doch in seinem eigenen Schoosse, auch in dieser Periode seiner specifisch katholischen Entwickelung, verschiedene Richtungen barg, welche eine gänzliche Uniformität ausschlossen. Im Ganzen kann man sagen, dass er zuerst in dem Tridentinum gegen den Protestantismus sich abschloss und unter dem Einfluss der Jesuiten eine Form annahm, welche darauf berechnet war, den Protestantismus theils mit äusseren Mitteln zu überwinden, theils dadurch, dass man die Vortheile, die er voraus zu haben schien, auf seine Weise in das katholische System aufnahm. Dann aber machten sich im Katholicismus selbst die nie völlig unterdrückten milderen Strömungen, die theils das nationale Element, theils den augustinischen Typus vertreten, geltend, ja es trat eine Zeit ein, wo mit der Aufhebung des Jesuitenordens der Einfluss der neueren Philosophie auch auf den Katholicismus spürbar wurde und der Gegensatz gegen den Protestantismus sich milderte, ein Stadium, das der Herrschaft des Rationalismus und der Erweckung im Anfang unseres Jahrhunderts im Protestantismus parallel geht. Es ist natürlich, dass die mystische Richtung, die man als religiöse Erweckung bezeichnet, zunächst noch unter dem Einfluss des Rationalismus stehend, mehr auf das allgemein religiöse und allgemein christliche Bewusstsein Werth legte. Aber während der Katholicismus besonders in Deutschland sich zunächst an die geistige Gesammtbewegung der Nation anschloss und mit der deutschen Philosophie in Verbindung blieb, bemächtigte sich doch bald genug die officielle Kirche dieser Bewegung und brachte sie in confessionelle Bahnen. Man kann sich darüber um so weniger wundern, als auch im Protestantismus die Kirche der Erweckung sich bemächtigte, und wie im Protestantismus die confessionellen Strömungen mit der Erneuerung der Kirchlichkeit wieder hervortraten, so hat auch der Gegensatz gegen den Protestantismus über die weitherzigeren Richtungen im Katholicismus gesiegt und mit der Erneuerung des Jesuitenordens der moderne Ultramontanismus sich ausgebildet. Der Katholicismus hat so in unserem Jahrhundert ent-

schieden eine neue Steigerung im antiprotestantischen Geiste erfahren, ohne dass es freilich dem die officielle Kirche beherrschenden Jesuitismus bisher völlig gelungen wäre, alle milderen Richtungen völlig zu unterdrücken. Betrachten wir diese Entwickelung noch im Einzelnen!

Wenn der ursprüngliche Protestantismus sich dadurch auszeichnete, dass er auf die Mündigkeit der Persönlichkeit, die „Freiheit eines Christenmenschen“ drang, was in der Lehre von der Heilsgewissheit seinen Ausdruck fand, so hat der Katholicismus um so mehr auf die Kirchlichkeit und den Gehorsam gegen die Kirche sich gerichtet. Wenn die Kirche aber Erziehungsinstitut sein sollte, so musste sie vor Allem dafür eingerichtet sein, zu erziehen. Das Tridentinum war desshalb darauf bedacht, durch Anziehung der Zügel eine Reform der Geistlichkeit herbeizuführen. Insofern die Kirche als Institut mit herrschender Auctorität ausgestattet sein musste, war auch die Frage, wer die Auctorität auszuüben berechtigt sei, d. h. die Verfassungsfrage, von grosser Bedeutung. Aber zu jener Zeit wagte man noch nicht, über die unentschiedenen Verfassungsfragen definitiv zu entscheiden. Das blieb unserem Jahrhundert vorbehalten. Das Tridentinum[1] richtete sich zunächst gegen die protestantische Heilsgewissheit. Es hat diejenigen verurtheilt, welche behaupten, dass man Heilsgewissheit[2] erreichen könne; es hat ferner als den grössten Fehler die formale Ketzerei[3] bezeichnet, d. h. nicht den Irrthum im Dogma sondern dies, dass Jemand pertinaci animo bei dem Widerstand gegen die kirchliche Lehre verharrt. Dadurch wird freilich der Inhalt des Dogmas gegen den Glauben an die kirchliche Auctorität zurückgestellt. Wenn der Protestantismus die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen primo loco bezeichnet, so hebt die römische Kirche das Kircheninstitut hervor, das durch seine Erziehung und die Vermittelung der Versöhnung die Menschen für den Himmel reif macht. Wenn der Protestantismus auf die Schrift zurückging und sie den Laien verdeutscht in die Hand gab, so erklärt das Tridentinum die lateinische Uebersetzung der Vulgata für authentisch und lässt keine andere als die kirchliche

---

[1] Vgl. die Geschichte des Tridentinum von Paolo Sarpi, französisch ed. Le Courayer. 1751. Theiner, Acta genuina Conc. Trid. Doellinger, Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Concils von Trient. Vgl. auch Lämmer, Vortridentinische Theologie im Reformationszeitalter. 1858. J. H. V. Wessenberg, Die grossen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Bd. 3 und 4 das Concil von Trient.

[2] Sess VI. Cap. 9. 12. 13. Can. 12. 13. 14.

[3] Catech. Rom. P. I, cap. 10, qu. 1.

Interpretation gelten. Wenn es damit auch keine Neuerung einführte, insofern die Schrift von Anfang nach der Glaubensanalogie ausgelegt wurde, so ist doch durch das ausdrückliche Verbot, die Bibel anders zu erklären, als die Kirche sie erklärt[1], die Kirche als die letzte Auctorität, als die entscheidende Macht ausdrücklich hingestellt. Der Gehorsam gegen die Kirche wird von den Jesuiten innerhalb ihres Ordens bis zu dem Gehorsam des Leichnams gegen den Oberen gesteigert. Das Tridentinum hat zwar die Verfassung der Kirche nicht geändert; aber dadurch, dass der Papst sich vorbehielt, die Beschlüsse[2] des Tridentinum zu bestätigen und zu interpretiren, hatte die Richtung auf die Ueberordnung des Papstes über das Concil die Vorherrschaft gewonnen. Der Protestantismus hat ferner die katholische Kirche durch seine ausführlichen Bekenntnisse veranlasst, ebenso die katholische Lehre ausführlich zu fixiren. Es ist das besonders im polemischen Interesse geschehen, daher im Tridentinum die Lehre von der Schrift und von der Rechtfertigung besonders eingehend behandelt worden ist. Die Voraussetzung der Rechtsfertigungslehre ist die Lehre von der Sünde. Hier wird schon der Compromiss der kämpfenden Parteien deutlich. Adam, der in sanctitas und justitia constitutus erat, ist durch den Fall dem Zorn Gottes, dem Tode, der Gefangenschaft des Teufels verfallen und ist totus secundum corpus et animam in deterius commutatus[3]. Das peccatum wird als mors animae bezeichnet. Wenn diese Ausdrücke thomistisch gedeutet werden können, so besteht andererseits die Sünde wesentlich in dem Verlust der accepta a Deo sanctitas et justitia, die Adam für sich und seine Nachkommen verloren hat, die ihm besonders verliehen war[4]. Wenn die justitia originalis ein besonderes Geschenk ist, so ist der Verlust derselben noch keine völlige Verderbniss unserer Natur. Daher wird auch zunächst nur gesagt: der freie Wille sei minime exstinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum[5].

---

[1] Trident. Sess IV.

[2] Vgl. Canones et decreta Conc. Trid. ed. Richter S. 480. Confirmatio concilii und die Bulla Pius' IV S. 480—483, in der der Papst das Concil bestätigt, zur Durchführung der Beschlüsse die Staatsgewalt in Anspruch nimmt und bei Strafe des Bannes verbietet, irgend welche Auslegung der Decrete des Concils ohne seine Auctorität herauszugeben. Wer darin etwas dunkel findet, soll sich an den Papst wenden.

[3] Sess V, 1. 2.

[4] Es wird zwar nicht von dem donum superadditum in diesem Zusammenhange geredet, aber es wird vorausgesetzt. constitutus fuerat in justitia (nicht creatus).

[5] Sess VI, cap. 1.

Auch wird von der Concupiscentia behauptet, dass sie in den Wiedergeborenen zwar bleibe, aber nicht Sünde sei, sondern nur Sünde genannt werde, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat[1], sie ist fomes peccati. Hiernach ist es nicht völlig begreiflich, in welchem Sinne das peccatum als mors animae bezeichnet wird[2]. Die Folge der Erbsünde soll aber jedenfalls die sein, dass der Mensch sich nicht von der Erbsünde durch die vires naturae humanae befreien kann[3], natürlich nicht durch sie allein, da der, wenn auch geschwächte, freie Wille doch auf Anregung der Gnade sich mit bei der Bekehrung, gratiae assentiendo et cooperando, bethätigen kann[4], ja der aus der Gnade gefallene Mensch in der poenitentia sogar durch satisfactorische Werke[5] selbst mitwirken muss. Wenn in diesen letzten Bestimmungen der natürliche Zustand des Menschen überwiegend skotistisch als Verlust des donum superadditum erscheint, während die concupiscentia keine Sünde und der Wille nur geschwächt sein soll, was zu den obigen mehr Thomistischen Sätzen nicht passt, so hat der Catechismus Romanus in Bezug auf diesen Punkt sich stärker thomistisch ausgesprochen. Nach ihm sind unsere Kräfte durch die Erbsünde in Disharmonie gerathen und gehorchen nicht mehr dem Willen, wie im Urstand, wo sie Gott so temperirt hatte, dass sie der Vernunft unterthan waren[6].

Jedenfalls aber ist diese Lehre dadurch bedeutsam, dass einmal zwischen der übernatürlichen Gabe und der Natur unterschieden wird, sodann dadurch, dass bei der Sünde zwar eine Zuständlichkeit zugegeben, aber diese nicht einheitlich auf die grundsätzliche Stellung zu Gott, auf die Grundrichtung bezogen wird.

Der Katholicismus befestigt zwischen Gnade und Freiheit eine Kluft, insofern die Gnade über die Natur des Menschen hinausgeht, die Freiheit aber als natürliche dem Göttlichen mehr oder weniger fremd und äusserlich gegenübersteht, daher auch nur zum Gehorsam gegen positive Gebote,

---

[1] Sess V, 5. Die concupiscentia ist hiernach an sich keine Sünde; denn die Wiedergeborenen, die sie noch haben, werden trotzdem als innocentes, puri, immaculati bezeichnet.

[2] Sess V, 2.

[3] Sess V, 3. VI, cap. 1.

[4] Sess VI, cap. 5.

[5] Sess VI, cap. 14.

[6] Catech. Rom. P. I, c. 2, qu. 18. P. IV, c. 12, qu. 5. Da ist das donum superadditum noch hinzugefügt zu der Herrschaft der ratio über die Triebe: diese Herrschaft ist also natürlich, also auch ihr Verlust eine Verletzung der Natur.

im besten Falle zum Annehmen von positiv gegebenen Rathschlägen kommt. Der Gegensatz gegen den Protestantismus kann weniger darin gefunden werden, dass die römische Lehre der Freiheit des Sünders noch Raum lässt und die Erbsünde nicht als Sünde im strengen Sinne fasst — das haben auch Dissenters der Reformationszeit und später viele Protestanten gethan — sondern darin, dass sie die völlige Gerechtigkeit über die Natur des Menschen hinausgehen lässt, dass sie nicht anerkennt, dass die Einheit Gottes und des Menschen der dem Menschen natürliche Zustand sei, und dass sie die Sünde weniger in einer principiellen Grundrichtung findet, als in einzelnen Akten des liberum arbitrium, durch die der Mensch sich von der übernatürlichen Gnade abwendet oder Gottes einzelnen Geboten ungehorsam ist[1].

Hiermit hängt es nun zusammen, dass die Rechtfertigungslehre nur in Verbindung mit der Sacramentslehre behandelt wird[2]. Nur durch die übernatürliche Gnade kann der Mensch wieder in einen dem Urzustand entsprechenden Zustand versetzt werden, wenn er zugleich dasjenige thut, was seiner Freiheit zu thun möglich ist. Ausdrücklich wird erklärt, dass zu der Consummatio der Lehre von der Rechtfertigung nothwendig sei, von den Sacramenten zu verhandeln, per quae omnis vera justitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur[3]. Das Tridentinum fixirt also hiermit im Gegensatz gegen das sola fide die Kirche als sacramentale Versöhnungskirche. Die Kirche ist Versöhnungsanstalt durch ihre Sacramente, durch den ordo, der das grundlegende Sacrament ist, insofern er dem Priester das Recht giebt, conficiendi corpus Christi und das unblutige Opfer zur dauernden Versöhnung Gottes in der Messe beständig für Lebende und Todte darzubringen[4] und den Christen in der Beichte als judex die Sünden zu vergeben ad instar actus judicialis, quo ab ipso velut a judice sententia pronuntiatur[5]. So ist der ordo die höchste Würde auf Erden nach dem Catechismus Romanus, sodass die Priester nicht bloss angeli sondern Dii genannt werden, weil sie Gottes vim et numen apud nos teneant[6]; dass ebenso durch die Beichte

---

[1] Dem entspricht es vollkommen, dass der Mensch durch eine Todsünde aus der Gnade fallen, dabei aber im Glauben bleiben kann. Sess VI, cap. 15.

[2] Sess V, cap. 3. VI, cap. 4 c. 14. Can. 29.

[3] Sess. VII. Prooemium. a. a. O. S. 40.

[4] Catech. Rom. P. I, c. 10, qu. 18. Trid. sess. 23, Cap. 1. can. 1. Sess. 22, Can. 1. 3. cap. 2. incruente immolatur.

[5] Sess. 14, cap. 6.

[6] Catech. Rom. II, 7, 2. Sie haben potestas, corpus et sanguinem Domini nostri

die Kirche Erziehnungsanstalt ist, versteht sich von selbst. Man kann gerade hier sehen, wie sehr Alles auf die Verfassung ankommt, da eine Kirche, die kein versöhnendes und richtendes Priesterthum hätte, eine solche Stellung nicht einnehmen könnte. Die Rechtfertigung kann also nur durch die Vermittelung des ordo perfect werden, von dem die Sacramentverwaltung ressortirt. Hierin liegt das Charakteristische der römischen Auffassung von der Rechtfertigung im Gegensatz gegen den Protestantismus, wobei freilich zu berücksichtigen ist, dass schliesslich auch der Protestantismus sein sola fide mit seiner Betonung der Bedeutung der Sacramente vielfach nicht in Einklang gebracht hat.

Im Einzelnen vollzieht sich die Rechtfertigung so, dass zunächst der Zustand der Erbsünde aufgehoben werden muss. Das geschieht bei den Kindern durch die Taufe, mit der die justificatio gegeben ist, — es wird zwar gesagt: durch das Verdienst des mediator, der uns zur justitia, sanctificatio und redemtio geworden ist[1]; aber dieses Verdienst wird doch nur gewährt durch die Vermittelung des durch die Kirche gespendeten Sacramentes. Es wird durch die Taufe auch nicht bloss die Sündenvergebung gewährt, sondern auch die Erneuerung, und wenn auch die Concupiscentia bleibt, so kann sie doch nicht schaden, wenn man ihr nicht zustimmt. Die Kinder werden also durch die Taufe wieder umgewandelt[2]. Die Taufe giebt die prima justificatio auf Grund von Christi Versöhnungswerk, die translatio von dem Zustand der Erbsünde in den status gratiae et adoptionis filiorum Dei. Bei den Erwachsenen, welche noch nicht Christen sind, ist auf Grund der Gnade, welche den sündigen Menschen ohne all sein Verdienst anregt und ihm hilft, sich zu bekehren, also auf Grund einer in diesem Sinne zuvorkommenden Gnade ein sich Disponiren für die Rechtfertigungsgnade nothwendig[3]. Mittels des freien Willens kann der Mensch dem Inhalt des Christenthums zustimmen, besonders der redemptio durch Christus; es kann Hoffnung in ihm entstehen, indem er glaubt, dass Gott ihm wegen Christus gnädig sein werde, und er kann Gott als Quelle der Gerechtigkeit zu lieben beginnen. Wenn der Mensch auf diese Weise sich zum Glauben, Hoffnung und Liebe

conficiendi. Die protestantische Bestimmung des Amtes, das Evangelium zu verkünden, wird verworfen. Trid. Sess. XXIII, Can. 1.

[1] Sess. V, 3. Sess. VI, cap. 2. 3. Er ist causa meritoria, cap. 7. Gott ist gnädig propter Christum, cap. 6. Die causa instrumentalis ist der baptismus als sacramentum, cap 7.

[2] Sess. V, 5.

[3] Sess. VI, cap. 5. 6.

disponirt hat, dann kann er als Erwachsener getauft werden, und es wird ihm dann in der Taufe die Sündenvergebung und die renovatio und sanctificatio gegeben, so dass er ex injusto fit justus[1]. Es wird dem Menschen in der Taufe die fides spes caritas nun vollkommen eingegossen. Glaube ohne Liebe würde nicht vollkommen mit Christus vereinen, nicht zum lebendigen Glied des corpus Christi uns machen. Durch den Glauben werden wir gerechtfertigt[2], weil der Glaube der Anfang, fundamentum et radix salutis ist, ohne den man Gott nicht gefallen kann; gratis werden wir gerechtfertigt, weil die vorangehende fides und opera die Gnade der Rechtfertigung nicht verdienen können. Aber wir werden nicht sola fide gerechtfertigt ohne Liebe und unsere Rechtfertigung schliesst nicht eine fiducia in sich, die zur Heilsgewissheit führt. Denn wenn man auch nicht an der misericordia Gottes und der virtus und efficacia der Sacramente zweifeln soll, so soll man doch formidare, da man doch nicht sicher wissen kann, ob man wirklich die Gnade besitzt, wenn man auf sich, seine infirmitas und indispositio blickt[3]. Daher kann auch Keiner wissen, dass er prädestinirt sei ohne besondere Offenbarung[4]; vielmehr soll Jeder möglichst gute Werke thun, labores, vigiliae, eleemosynae, orationes, oblationes, jejunia, castitas üben[5]. Es ist auch dem Gerechtfertigten möglich, gute Werke zu thun, wenn er auch die peccata venialia nicht völlig vermeidet. Es brauchen darum doch nicht alle seine Werke sündig zu sein[6]. Also der getaufte Erwachsene ist im Stande, durch Glauben und Werke sich als Gerechtfertigter zu bethätigen. Aber Heilsgewissheit soll er nicht haben; er bleibt im Glauben und in den Werken abhängig von der Kirche, von ihren Befehlen und ihren Gnaden. Das umsomehr, als der Getaufte wieder fällt. Auch wenn er im Glauben bleibt, kann er in Todsünden fallen[7] und damit fällt er aus der Gnade und bedarf erneuter Rechtfertigung. Es giebt eine vera fides, die nicht viva ist, d. h. Glauben ohne Werke oder mit Todsünden. Wer in Todsünden ist, muss aufs Neue die Rechtfertigung gewinnen[8].

---

[1] Sess VI, cap. 7.
[2] Sess VI, cap. 8.
[3] Sess VI, cap. 9.
[4] Sess VI, cap. 12.
[5] Sess VI, cap. 13.
[6] Sess VI, cap. 11.
[7] Sess VI, cap. 15, Can. 23. 27.
[8] Sess VI, Can. 29, cap. 14.

Dieser neue Process dreht sich nun um das Sacrament der Busse. Hier muss der Gefallene selbst Leistungen vollbringen, um der Rechtfertigung theilhaft zu werden. Es handelt sich da um die Befreiung von Todsünden. In der Taufe haben wir Christus angezogen, sind eine neue Creatur geworden. Zu dieser novitas kommen wir in der Busse nicht wieder ohne Reue und labores. Von Seiten des Menschen ist zu der Pönitenz nothwendig die Reue, die Contricio cordis, übrigens kann auch die attritio ad gratiam impetrandam disponere, d. h. die Reue aus Furcht vor Höllenstrafen[1]. Dazu kommt aber das Bekenntniss vor dem Priester, die Confessio oris. Hier wird das Beichten von Todsünden gefordert. Der Priester wirkt hier als judex. Der minister baptismi ist nicht judex, da die Kirche nur über den ihr judicium exercet, der durch die Thür der Taufe in sie eingetreten ist[2]. Soll aber der Priester judex sein, so muss er die Lage der Sache kennen. Quod ignorat, medicina non curat. Die lässlichen Sünden dagegen können ohne Schuld verschwiegen und durch viele andere remedia gesühnt werden, wenn die Todsünden vergeben werden[3]. Endlich aber ist die satisfactio operis nothwendig. Denn wenn wir auch nicht für die ewigen Strafen genug thun können, so giebt es doch zeitliche Strafen für die aus der Gnade Gefallenen, die sie zu erleiden oder für die sie genugthuende Werke zu thun haben[4]. Zugleich wird hervorgehoben, dass wir durch die satisfactorischen Werke Christo conform werden, der für unsere Sünden genug gethan hat, indem auch wir patimur satisfaciendo pro peccatis. Auch wird hinzugefügt, dass wir aus uns Nichts können, nur durch Christus. Christi Verdienst soll dadurch nicht herabgesetzt werden[5]. Die satisfactiones sollen nun aber die Priester entsprechend der qualitas criminum und der facultas poenitentium vorschreiben. Auch die Leiden, die wir durch Christus geduldig ertragen können, die zeitlichen flagellae können als Genugthuungen angesehen werden[6]. Hier hat auch der Ablass seine Stelle, indem wir durch gewisse Leistungen auch zeitliche Strafen des Fegefeuers theilweise abverdienen können[7], wobei schliesslich auch

[1] Sess XIV, cap. 4.
[2] Sess XIV, cap. 2.
[3] Sess XIV, cap. 5.
[4] Sess VI, cap. 14.
[5] Sess XIV, cap. 8.
[6] Sess XIV, cap. 9.
[7] Sess XXV, Richter, S. 391, 468. Sess. XXI, cap. 9. Der Ablass soll nicht ad quaestum, sondern ad pietatem exerceri. S. 123.

an die Stelle von Leistungen Geld treten kann, ja auch der Eine für den Anderen eintreten, und schliesslich die Kirche aus dem thesaurus operum Einzelnen verdienstliche Werke zu Gute kommen lassen kann[1]. Als satisfactorische Werke gelten besonders Almosen, Fasten, Gebete, Wallfahrten und andere. Wenn nun der in Todsünden Befindliche diese Leistungen vollbracht, resp. in voto[2] hat, dann kann er von dem Priester freigesprochen werden. Er wird dann von dem Priester als judex nach Art eines gerichtlichen Akts absolvirt[3]. Wenn aber dem Priester der animus serio agendi et vere absolvendi fehlt, darf Keiner denken, dass er nur wegen seines Glaubens absolvirt sei[4]. Die Absolution hat auch in dem Sinne juristischen Charakter, dass der Priester nur für seine Diöcese die Vollmacht hat zu absolviren und die Absolution Nichts gilt, welche der Priester auf den überträgt, über den er nicht die ordinaria oder subdelegata potestas hat[5]. Wenn der Büssende nun absolvirt ist, hat er die Gnade wieder gewonnen, und es sind ihm nicht bloss die Sünden vergeben, sondern er ist wieder ein Gerechter geworden und kann nun auch gute Werke thun und durch sie vermöge der eingegossenen Gnade Lohn verdienen. Denn Christus virtutem influit in justificatos, quae virtus bona eorum opera semper antecedit comitatur subsequitur. Unsere Gerechtigkeit, durch die wir als uns inhärirende gerechtfertigt werden, ist auch die Gottes, weil sie uns durch Christi Verdienst von Gott eingegossen ist. Gott will aber, dass seine eigene Geschenke Verdienste seien[6]. Sie können auch geschehen intuitu mercedis aeternae, und wer sagt, dass solche Werke sündig seien, wird ebenso verurtheilt, wie der, der sagt, die guten Werke seien in der Weise Geschenk, dass sie nicht zugleich Verdienst seien[7]. Diese verdienstlichen Werke aber können nun auch wieder von der Person losgelöst zu dem thesaurus operum kommen, über den die Kirche verfügt.

Diese Rechtfertigungslehre unterscheidet sich von der protestantischen offenbar nicht wesentlich dadurch, dass hier justificatio Gerechtmachung bedeutet, und diese mit der Sündenvergebung verbunden ist, und bei den Protestanten nur Zurechnung von Gerechtigkeit. Denn es giebt genug Protestanten, die wenigstens principielle Wiedergeburt und Sündenvergebung nicht

[1] Sess XXI, cap. 9. S. 123.

[2] Selbst die Confessio kann er in voto et suo tempore faciendam haben, jedenfalls die opera satisfactionis. Sess. VI, c. 14. S. übrigens o. S. 355 Anm. 1.

[3] Sess XIV, cap. 6.

[4] Sess XIV, cap. 6.

[5] Sess XIV, cap. 7.

[6] Sess VI, cap. 16.

[7] Sess VI, Can. 31. 32.

trennen können. Vielmehr ist ihr Charakterisches, dass die Rechtfertigung überall, als erste und als zweite, an Sacramente, an die Taufe und an die Busse angeknüpft wird, und dass die Busse insbesondere den Menschen durchaus in die Abhängigkeit von der Kirche und dem Priester setzt. Ferner ist die Rechtfertigung nach dem Tridentinum ein Akt, der auf einmal eingegossener Gnade beruht, nicht auf einer dauernden Grundlage. Man kann wieder aus der Rechtfertigung fallen, dann bedarf es neuer Gnadeneingiessungen. Die Gnade ist also nicht einheitlich, sondern in viele Akte zerstreut. Ebenso stehen der Gnade immer — abgesehen von der Kindertaufe — menschliche Akte zur Seite, die wieder nicht einheitlich sind; nicht auf die grundsätzliche Umkehr, sondern auf Bekenntniss einzelner Todsünden, auf einzelne Satisfactionen, auf einzelne verdienstliche Handlungen des Gerechtfertigten fällt das Gewicht. Wenn man die Verdienstlichkeit der Werke im Protestantismus bestritten hat, so hatte man dabei den Grundsatz, dass es keine Werke giebt, die nicht Pflicht sind, dass also von Verdienst keine Rede sein kann, weil die guten Werke einfach Pflicht sind, und dass für das Thun der guten Werke nicht das Verdienen von Lohn das Motiv sein soll. Wenn man hingegen, um alles Verdienst auszuschliessen, protestantischerseits unsere völlige Unfähigkeit zum Guten behauptete, so war das eine Uebertreibung, die nur dies als wahren Kern enthielt, dass unsere Grundrichtung geändert werden muss, dass von dem Baum die Früchte abhängen. Das Tridentinum hat gerade die Rechtfertigung gegenüber dem Protestantismus eingehend behandelt und stellt einen Compromiss der verschiedenen Strömungen der damaligen römischen Kirche dar, indem die Lehre von der Erbsünde mehr scotistisch ist, hingegen die starke Hervorhebung des Verdienstes Christi und der Gnade mehr thomistisch. Der wesentliche Gegensatz gegen den Protestantismus ist in der Hervorhebung des kirchlichen Charakters der Rechtfertigung gegeben, wie denn überhaupt in dem antiprotestantischen Katholicismus die Kirche den Mittelpunkt des Dogma's ausmacht. Die Lehre von den Sacramenten ist der deutlichste Beweis für diese Stellung der Kirche. Denn sie sind nicht Gnadenmittel, durch welche der Einzelne in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott kommt, sondern sie sind in priesterlicher Verwaltung. Das Leben des Menschen ist von ihnen umfasst von der Taufe und Confirmation, der Eucharistie und Beichte, bis zur Ehe und letzten Oelung. Besonders an der Eucharistie ist noch auf das Deutlichste der specifisch kirchliche Charakter des Sacraments zu sehen. Denn bei ihr ist das Wichtigste nicht mehr der Genuss, sondern die Messe, die

Darbringung des unblutigen Opfers[1]. Der Leib Christi, den der Priester gemacht hat, kann latriae cultum beanspruchen, also göttliche Ehre. In Processionen soll die Hostie herumgetragen werden, damit der Triumph über die Häresien gewonnen werde, ut ejus adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae ecclesiae laetitia positi vel debilitati et fracti tabescant vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant[2]. Der Genuss ist bei den Laien durch die Lehre von der Concomitanz auf den Genuss des Brotes beschränkt, wobei übrigens das Concil sich die Frage vorbehält, ob nicht Laien und nicht celebrirenden Priestern das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gewährt werden könne. Aber der, der behauptet, dass das Abendmahl nicht unter einer Gestalt segensreich wirke, wird anathematisirt[3]. Ebenso aber wird auch der anathematisirt, der behauptet, das Abendmahl bringe nur oder praecipue Sündenvergebung[4]. Es soll vielmehr eine Speise für die Seele sein, ein antidotum, zur Befreiung von den täglichen Sünden, zur Bewahrung vor Todsünden, ein Pfand der futura gloria, ein Symbol des einen corpus, cujus ipse caput existit; zur Verhinderung des Schisma wird in ihm die Incorporation in die Kirche gefeiert[5]. Wenn es ketzerisch sein soll, dass das Abendmahl im Genuss praecipue Sündenvergebung gewähre, was erst gegenüber dem Protestantismus behauptet wird[6], so hat das seinen Grund wohl darin, dass wesentlich durch die Darbringung der Hostie durch die Priester die Versöhnung gegenwärtig erhalten und die Sündenvergebung in der Beichte durch den Priester, sein richterliches Amt vermittelt werden soll. Das eucharistische Opfer, das der Priester darbringt, leistet dasselbe für die Gemeinde, wie der Genuss. Man sieht also auch hier auf das Deutlichste, dass der römischen Kirche Alles auf die Kirche ankommt, und dass das Dogma nach dem Gesichtspunkte orientirt ist, dass das Heil durch die Kirche vermittelt wird.

Die Kirche wird gegenüber dem Schisma als die Eine heilige katholische und apostolische römische Kirche bezeichnet, aller Kirchen Mutter und Lehrerin[7]. Dem Schisma gegenüber behauptet sie sich als die wahre,

---

[1] Sess XXII, cap. 2. Una eademque hostia est, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.

[2] Sess XIII, Can. 6, cap. 5.

[3] Sess XXI, cap. 1, can. 1—3.

[4] Sess XIII, Can. 5.

[5] Sess XIII, cap. 2.

[6] Vgl. o. S. 357. Thomas hat diese Ansicht noch nicht in dieser Schärfe präcisirt.

[7] Professio fidei Trid. ed. Streitwolf und Klener. I, S. 100.

Eine katholische Kirche. Alle anderen gehören von Rechtswegen ihr zu. Sie ist die einzige wahre allgemeine Kirche, ausser der kein Heil ist[1]. Sie ist als empirische Kirche vom göttlichen Geiste inspirirt und kann nicht irren[2]. Weil Versöhnung und Erziehung bei ihr zusammengehört, muss an die objective Anstalt das Heil gebunden sein, was durch ihre Verfassung garantirt ist, indem der Unterschied von Laien und Clerus sacramental festgestellt ist[3]. Die Kirche ist also wesentlich heilig durch ihre heiligen Sacramente, und durch sie hat sie auch die Macht zu heiligen[4]. Ihr kommt es nicht in erster Linie auf Erkenntniss an, sondern darauf, dass sie allein die Seligkeit vermittelt und für den Himmel erzieht. Nach dieser Seite ist ihre Macht über die Erde hinaus ausgedehnt. Nur in ihr kann man von der Hölle befreit werden; aber sie hat auch die Macht über das Fegfeuer[5], sie hat eine Fülle von Gnaden, einen thesaurus operum, den sie flüssig machen kann für die Gläubigen. Die Kirche ist nicht bloss irdische, sondern triumphirende. Sie hat ein Heer von Heiligen zur Verfügung. Diese Heiligen sollen angerufen werden, weil sie für die Christen eintreten können. Man soll desshalb auch ihren Bildern und besonders ihren Reliquien Verehrung erweisen, durch die den Gläubigen viele beneficia zu Theil werden. Auch die Bilder Christi und der Maria soll man verehren, nicht weil man den Bildern selbst Kraft zuschreiben soll oder von ihnen etwas erbitten, die Hoffnung auf sie setzen soll, sondern weil die Ehre sich auf die Personen bezieht, so dass wir durch die Bilder, die wir küssen, vor denen wir uns beugen, Christus anbeten und die Heiligen verehren. Daraus erwachse grosse Frucht, indem man an die Wunder, die Gott durch die Heiligen gethan hat, erinnert wird und sie durch ihr Beispiel wirken. Es wird dabei vor superstitio und luxuriösen Festen gewarnt; neue Wunder und neue Reliquien sollen ohne Zustimmung des Bischofs nicht angenommen werden, Nichts, was novum

---

[1] Catech. Rom. P. I, c. 10, qu. 13.

[2] Catech. Rom. P. I, c. 10, qu. 15.

[3] Catech. Rom P. I, c. 10. qu. 17. 18. Zwar ist die Kirche auch hominum conventus, qui Christo addicti et consecrati sunt; qu. 17. qu. 2. sie sind alle ein corpus qu. 20. Aber die munera sind verschieden. Die Aufgabe der Einen ist praeesse ac docere, die der Anderen parere et subjectos esse I, c. 10, qu. 20. Vgl. P. II, c. 7.

[4] Zwar sagt Catech. Rom. P. I, c. 10, qu. 12, die Kirche sei heilig als corpus Christi, der fons totius sanctitatis ist, aber andererseits soll die Gemeinschaft der Heiligen bedeuten: unitas spiritus, a quo illa regitur, efficit, ut quidquid in eam collatum est, commune sit. Omnium enim sacramentorum fructus ad universos fideles pertinent. qu. 20.

[5] Trid. Sess XXV. Richter, S. 391.

und inusitatum ist, soll ohne den römischen pontifex beschlossen werden[1]. Es ist hier die Quelle für den Neukatholicismus, der gerade in diesem Gebiete luxurirt. Die Kirche erweist ihre Macht dadurch, dass sie ein Heer von Geistern zur Verfügung hat, die Wunder[2] thun können. Wenn man nun bedenkt, dass es die Kirche selbst ist, und zwar die irdische Kirche, welche durch einen juristischen Process der beatificatio und canonisatio für heilig oder selig erklärt, und dass diese für heilig Erklärten Gegenstand der Verehrung werden und Vertreter bei Gott sind, so tritt hier die Göttlichkeit der Kirche ganz besonders hervor. Sie hat Einfluss auf das Jenseits, sie verfügt über die guten Werke dieser Heiligen; sie kann sie im Interesse der Gläubigen im Ablass auch zur Abkürzung des Fegfeuers verwenden. Diese Heiligen mit Maria an der Spitze werden zur concreten Vorsehung, sie sind Patrone von Städten, Ländern, Gewerken u. s. w. Der richtige Gedanke, der zu Grunde liegt, ist das Zusammenleben mit der triumphirenden Gemeinde, das Festhalten der historischen Continuität in der Erinnerung an die grossen Persönlichkeiten der christlichen Religion. Aber es werden weniger diese Personen als solche ins Auge gefasst, sondern sie Alle stehen zur Verfügung der Kirche.

Am stärksten und concentrirtesten spricht sich dies im Marienkultus aus, der gerade im neuesten Katholicismus unter dem Einfluss der Jesuiten die grösseste Ausdehnung gewonnen hat. Nach dem Tridentinum ist Maria durch besonderes göttliches privilegium ohne peccatum veniale Sess VI Can. 23. In das Decret von der Erbsünde wird sie nach Sess V. cap. 5 nicht aufgenommen. Ihre Freiheit von Erbsünde wird nicht behauptet. Vielmehr sollen die Bestimmungen von Sixtus IV. gelten, der die Frage nach der immaculata conceptio offen gelassen hat. Er verurtheilt die, welche sagen, man dürfe ihre immaculata conceptio nicht behaupten, ebenso aber auch die, welche die ihr Erbsünde Zuschreibenden verurtheilen. Wie Sixtus IV., so hat auch das Concil die Frage nach der immaculata conceptio, die Streitfrage zwischen Thomisten und Scotisten nicht entschieden. Sixtus IV. nennt sie aber intemerata semperque

[1] Trid. Sess XXV, S. 392 f.

[2] Uebrigens muss man anerkennen, dass die Position des Katholismus consequent ist, wenn er nicht bloss bei der Stiftung des Christenthums, sondern fortgesetzt Wunder geschehen lässt. Auch in der Gegenwart, nicht bloss in der Vergangenheit giebt Gott extraordinäre Beweise seiner Macht und Liebe. Hingegen nur vergangene Wunder behaupten und gegenwärtige bezweifeln, dürfte nicht gerade consequent sein. Es geht, wenn auch in falscher Form durch den römischen Katholicismus, das berechtigte Bedürfniss, Gottes Wirken in der Gegenwart zu haben.

virgo, via misericordiae, mater gratiae et pietatis mica, humani generis consolatrix, pro salute fidelium sedula oratrix; sie ist auch nach der Geburt Jungfrau geblieben. ed. Richter S. 15. Erst in unserem Jahrhundert wurde ihre immaculata conceptio als Dogma von Pius IX verkündet. Er erklärt 8. Dec. 1854: „Zur Ehre der Dreifaltigkeit, zur Zierde der jungfräulichen Gottesgebärerin, zur Erhöhung des katholischen Glaubens, zum Wachsthum der christlichen Religion aus Vollmacht unseres Herrn Jesus Christus, der seligen Apostel Petrus und Paulus und unserer eigenen erklären wir und entscheiden: die Lehre, welche festhält, dass die seligste Jungfrau im ersten Augenblick ihrer Empfängniss vermöge besonderer Gnade und Bevorzugung des allmächtigen Gottes im Hinblicke auf das Verdienst Jesu, des Erlösers der Menschheit vor jeglichem Makel der Erbschuld frei bewahrt worden sei, ist von Gott geoffenbart und muss daher von allen Gläubigen festgehalten werden. Sollten Einige, was Gott verhüte, anders gesinnt sein, so mögen sie wissen, dass sie durch ihr eigenes Urtheil sich verdammt, am Glauben Schiffbruch gelitten haben und von der Einheit der Kirche abtrünnig sind“ [1].

Fragt man nach dem Grunde dieser Steigerung der Verehrung der Maria, die unbefleckt empfangen und gen Himmel gefahren sein soll und an die Spitze der Heiligen und Engel gestellt wird, so wird man zwischen der mittelalterlichen Kirche, in welcher diese Steigerung sich naiv vollzogen hat und der dogmatischen Ausgestaltung der Lehre von der unbefleckten Empfängniss der Maria gewiss unterscheiden müssen. In ihr wird einmal das Ideal der Jungfräulichkeit angeschaut, das katholische ethische Ideal; sie vertritt aber auch in anschaulicher Form die Kirche. Und hierin liegt wohl der Grund der antiprotestantischen Steigerung des Marienkultus. Hatte sich der alte Protestantismus auf Christus allein gründen wollen, so stellt dem die römische Kirche in der Maria mit den Heiligen in anschaulicher Form die Kirche als triumphirende zur Seite. Sie vertritt die Milde; sie ist aber auch die Himmelskönigin. Sie ist das Ideal der Mönche, besonders der Jesuiten. Sie ist die Vermittlerin des Heils, die zugänglich ist. Die Verehrung der Maria hätte keinen Sinn, wenn nicht eben die Kirche in ihr angeschaut würde, die via misericordiae, die Mater gratiae, die triumphirende Kirche steht auch der irdischen zur Verfügung. Neueste Dogmatiker wie Bautz [2] behandeln

[1] Vgl. Schaff, The Creeds of Christendom. II, S. 211 f.

[2] Grundzüge der katholischen Dogmatik. Thl. 2. 1889. § 26. § 36, 38. Bautz unterscheidet die conceptio activa und passiva. S. 102. Vgl. Perrone, Bd. 6 der Praelectiones theologicae. Tract. de incarnatione II c. 3, Art. 1 prop. 2,

die Erbsünde im Zusammenhang mit der Mariologie, und die Christologie im Zusammenhange mit der Lehre von der Mutter Gottes und dem allerheiligsten Herzen Jesu und seiner Anbetung. Es ist bezeichnend, wenn Perrone[1] die λατρεία gegen Gott, mit der λατρεία civilis gegen Fürsten, die δουλεία gegen die Heiligen mit der δουλεία civilis gegen die Höflinge und die Verehrung der Bilder und Reliquien mit der δουλεία relativa gegen die königlichen Zeichen vergleicht. Gott hat einen himmlischen Hofstaat in der triumphirenden Kirche, welche ebenfalls eine mittlerische Stellung einnimmt, über die die irdische Kirche verfügt. So erst hat die Kirche eine Stellung erreicht, die die gesammte diesseitige und jenseitige Welt umfasst und beherrscht. So ist sie das Reich Gottes im vollsten Sinne.

Dass die irdische Kirche nur vermöge ihrer Verfassung diese Stellung einnehmen kann, ist schon gesagt worden. Man kann es nun erst vollkommen verstehen, wenn von ihren Priestern gesagt wird, sie werden nicht bloss angeli, sondern dii genannt quod Dii immortalis vim et numen apud nos teneant, da ihre Aufgabe ist, ad aeternam caelestemque beatitudinem dirigere[2]. Wenn der Catechismus Romanus neben solchen Aeusserungen hervorhebt, dass alle Gläubigen Priester seien, vor Allem die justi, welche wahre Glieder Christi geworden sind, so wird das nur so gedeutet, dass sie Gott auf dem Altar ihre geistlichen Gaben opfern, alle honestas actiones. Aber sie können nicht das Opfer Christi darbringen; vielmehr wird von den Priestern im engeren Sinne gesagt, sie seien Mittler. Die Anderen können nur auf Grund dieser Mittlerschaft der Priester ihre Opfer darbringen[3]. In der Kirche sind verschiedene Glieder mit verschiedenen munera, des munus der Priester ist praeesse et docere, das der Laien parere et subjectos esse. Das allgemeine Priesterthum ist hier also nicht so gemeint, dass dadurch die Mittlerschaft der geweihten Priester beseitigt wird. Auf dieses Priesterthum fällt auch im Tridentinum das Hauptgewicht, wie die Einzigkeit des Sacramentes des ordo

S. 164 f. Tract. de cultu sanctorum. S. 264 f. Duliae cultus bifariam dividitur in simplicem duliae cultum et in cultum hyperduliae, quo beata Virgo honoratur prae sanctis ceteris, quos illa meritis et dignitate longe antecellit. Vgl. auch Passaglia, De immaculato deiparae semper virginis conceptu commentarius T. III. 1854. 55.

[1] Praelectiones. Bd. 6, S. 265 No. 9.

[2] Catech. Rom. P. II, cap. 7, qu. 2. qu. 6.

[3] Der Catech. Rom. bezeichnet die Kirche auch als populus fidelis per universum orbem dispersus, P. I, c. 10, qu. 2. qu. 13, man glaube sanctam ecclesiam, nicht in s. ecclesiam, um nicht Geschöpf und Schöpfer zu vermischen; in ihr sei die Gemeinschaft der Liebe. P. I, c. 10, qu. 19, qu. 6. Vgl. dagegen qu. 20. P. II. c. 7. qu. 2.

für alle Kleriker beweist. Die Unterschiede unter den Priestern, Bischöfe, Erzbischöfe, Papst haben kein besonderes Sacrament, durch das sie geweiht werden.

Wenn die Kirche diese Stellung einnimmt, so muss ihr auch in Bezug auf die Intelligenz, sei es für Lehre, sei es für Grundsätze der Disciplin Unfehlbarkeit zukommen. Zwar legt nach allem Gesagten die römische Kirehe nicht so grosses Gewicht auf die Lehre. Sie ist ihr nur Mittel zur Erziehung. Aber einmal muss doch wenigstens das Dogma von der Kirche als Fundament für ihre Thätigkeit festgehalten werden; sodann aber kann die Kirche diese Stellung gar nicht behaupten, wenn sie nicht auch das Denken beherrschen kann, wenn nicht ihre Unfehlbarkeit feststeht. Eben daher hat auch das Tridentinum, so weit es damals möglich war, dafür gesorgt, diese Unfehlbarkeit zu behaupten und zwar im Gegensatz zu dem Protestantismus dadurch, dass sie die Interpretation der Schrift gänzlich in die Hand der Kirche legte, wie denn ohne Nennung des Namens und ohne Erlaubniss der Kirche keine Schriftausgabe gemacht werden soll [1]. Eben dahin gehört es auch, dass die Kirche einen index verbotener Bücher aufstellt [2]. Der Begriff der Tradition wird zwar einerseits im historischen Sinne genommen. Aber in der Forma juramenti professionis fidei heisst es ausdrücklich als Verpflichtung: apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque ecclesiae observationes et constitutiones firmissime admitto [3]. Die kirchlichen Traditionen gehen also über die Schrift und ihre Zeit hinaus. Die Tradition wird zur traditio constitutiva. Merkwürdig bleibt es dabei, dass doch immer das Bedürfniss besteht, die späteren Bestimmungen als in der christlichen Kirche stets geltend zu behaupten. Der Begriff der historischen Tradition und der tradito constitutiva wird dadurch zusammengehalten, dass auch die späteren Entscheidungen als im Sinne der früheren Zeit geschehen dargestellt werden. Aber man hat seit Augustin den Gedanken in der römischen Kirche vertreten [4], dass, wenn die Kirche entschieden habe, man sich unterwerfen müsse in Fragen, die bisher nicht entschieden waren. Hat die Kirche entschieden, so nimmt man zugleich an, dass diese Entscheidung im Sinne der Urzeit

---

[1] Sess IV. Decr. de editione et usu sacr. librorum.

[2] Sess XVIII, XXV, ed. Richter S. 471.

[3] In Bezug auf die Schrift: item s. Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet scta. mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Sc. Scripturarum. Streitwolf und Klener I, S. 99.

[4] S. o. S. 248. vgl. 116.

geschehen sei und nun nur das kirchlich fixirt werde, was längst als richtige Meinung in der Kirche vorhanden war, aber noch nicht als solche amtlich definirt war. Es ist übrigens in der Natur der Sache begründet, dass eine Kirche, die vor allem Erziehungskirche sein will, auch den heiligen Geist in der Gegenwart braucht, um Entscheidungen zu treffen. Um für die Gegenwart an der Unfehlbarkeit Theil zu haben, musste die Kirche ein bestimmtes Organ für dieselbe haben. Man hatte zwar von den ökumenischen Concilien diese Unfehlbarkeit angenommen. Aber auch die Päpste hatten dieselbe für sich beansprucht. Ueber die Frage, ob Concil oder Papst Träger der Unfehlbarkeit der Kirche sei, wagte indess das Tridentinum noch keine Entscheidung. Der Papst nahm zwar das Recht in Anspruch, die Beschlüsse des Concils zu bestätigen. Aber es war solange immer noch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass als Träger der Unfehlbarkeit das Concil betrachtet wurde, als der Papst nicht ausdrücklich und grundsätzlich für unfehlbar erklärt war. So lange man aber über den Sitz der Unfehlbarkeit noch nicht einig war, so lange konnte man auch die episkopalistischen Strömungen nicht beseitigen.

Ueberhaupt hat das Tridentinum zwar die römische Lehre in polemischer Form ausführlich fixirt; aber damit war doch noch nicht über alle Punkte Einigkeit erzielt, nicht über das Mariendogma, nicht über die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit. Man musste im römischen Lager selbst wegen der verschiedenen Strömungen sich auf das beschränken, worin Einigkeit zu erzielen war, wie man ja auch in der Erbsünden- und Rechtfertigungslehre leicht die Näthe erkennen kann, welche thomistische und scotistische Elemente verbanden. So war auch ein Katholicismus nach Art des Erasmus noch keineswegs ausgeschlossen, und es war einer späteren Zeit vorbehalten, den einmal eingeschlagenen Weg zu Ende zu gehen.

Der Katholicismus suchte zunächst mit der grossen Neubelebung der Wissenschaft zu concuriren, die von dem protestantisch gefärbten Humanismus ausging. Man muss anerkennen, dass auch die römische Kirche der humanistischen Richtung sich nicht feindlich gegenüber gestellt hatte. Wie nun der Protestantismus im Bündniss mit dem Humanismus zu rascher Blüthe kam, so versuchte auch die katholische Restauration unter Leitung der Jesuiten den Protestanten nicht nur auf religiösem und staatlichem sondern auch auf wissenschaftlichem Gebiete den Rang abzulaufen, indem sie ebenfalls formell dem Humanismus huldigten.

Ebenso aber suchten die Jesuiten auch auf innerkatholischem Gebiete alle Bewegungen zu unterdrücken, die ihrem specifisch römischen System nicht conform waren. Dahin gehören hauptsächlich zwei Bewegungen, die mystische und die Augustinische. Die mystische Bewegung bildete sich im Katholicismus zu der Mystik der uninteressirten Liebe zu Gott, zum Quietismus aus (Molinos, Mad. de Guyon, Fénélon u. A.); was an dieser Richtung katholisch war, war die Tendenz, sich vollständig aufzugeben, um nur Gott in der Seele wirken zu lassen; auch wollten diese Mystiker in der katholischen Kirche bleiben; freilich gieng ihr innerstes Streben, das auf eine gänzlich das Ich vernichtende Frömmigkeit gerichtet war, über die hierarchische Kirchenordnung hinaus und wollte die unmittelbarste Gemeinschaft mit Gott, das reine unvermittelte Wirken Gottes in der Seele erreichen. Die Jesuiten setzten die Verurtheilung dieser Richtung durch, die lange selbst von der Inquisition als berechtigt anerkannt war[1]. Die andere Bewegung war die augustinische, die schon im 16. Jahrhundert an Michael Bajus, im 17. an Port Royal, Pascal und dem Jansenismus, bis in das 18. an Quesnel † 1719 bedeutende Vertreter hatte. In seiner Betonung der Gnadenwahl ohne alles Verdienst näherte sich der Jansenismus den Reformirten, in seiner mönchischen Richtung, seinem Cultus, der Anbetung des schrecklichen Geheimnisses des Sacraments, dem Reliquiendienst war er katholisch, aber nicht päpstlich, sondern national gerichtet. Die Nonne Angelica Arnauld von Port Royal fasst das ihnen entgegengesetzte System der Jesuiten kurz zusammen: Man soll glauben, was die Kirche glaubt, thun, was die geistlichen Vorgesetzten befehlen, das einzige Gebot ist blinder Gehorsam gegen den Papst und die Vorgesetzten, alles andere verwirrt nur[2]. Es gelang den Jesuiten, auch diese Richtung aus der katholischen Kirche herauszudrängen. Sie widerstrebte durch ihre Innerlichkeit dem hierachisch gegebenen System. Es war hier, wie meistens, der Staat, mit dessen Hülfe die Jesuiten siegten.

Allein die immer mehr erstarkende weltliche Wissenschaft, deren Selbstständigkeit sich die Jesuiten wie die orthodoxen Protestanten widersetzten und der Ueberdruss der Völker an den ewigen Religionsstreitigkeiten führten mit der Erstarkung der nationalen Staaten zu der Idee

---

[1] Vgl. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche. 1875.

[2] Vgl. Goebel a. a. O. II, 192, Reuchlin, Geschichte von Port Royal. 2 Bde. 1839, 44. Vgl. vor Allem die jetzt noch höchst lesenswerthen lettres écrites à un Provincial von Blaise Pascal ed. Paris 1865, die eine vernichtende Kritik des jesuitischen Systems enthalten.

der Toleranz und erzeugten im religiösem Gebiete das Streben, das gemeinsam Rationale im Gebiet der christlichen Religion aufzusuchen; und die katholische Kirche konnte sich dieser Strömung um so weniger entziehen, als sie selbst durch ihre Verfassung noch nicht völlig der Idee von nationalbestimmten katholischen Kirchen entfremdet und an Rom gekettet war, weil der Papst noch nicht als die letzte unfehlbare Instanz anerkannt war. So war es begreiflich, dass sich episcopalistische und nationalkirchliche Strömungen in Deutschland regten (Febronius[1], Emser Punctation 1786), und dass die katholische Theologie zu der protestantischen Wissenschaft, insbesondere der Philosophie eine freundlichere Stellung einnahm. Diese Bewegung konnte sich um so ungehinderter entfalten, als 1773 der Jesuitenorden von Clemens XIV. aufgehoben wurde. Man braucht nur an die Namen Wessenberg, Sailer, Diepenbrock, ebenso an die an Kant anknüpfende Hermes'sche Schule in Bonn, an die Freiburger, Münchener, Tübinger[2], Giessener[3], Breslauer, Marburger Fakultät zu erinnern, um das reiche geistige Leben sich zu vergegenwärtigen, das damals in der deutschen katholischen Theologie blühte[4] und in den Gebieten der Geschichtswissenschaft[5], Schriftforschung[6], Symbolik[7], Moral[8], Dogmatik, Apologetik und speculativen Theologie[9] sich entfaltete, von der praktischen Theologie zu schweigen.

[1] Nicolaus v. Hontheim unter dem Namen Febronius: de statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus. 1763. In Frankreich der Gallicanismus: declaratio cleri Gallicani. 1682. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstthums. S. 209 f.

[2] Vgl. die Tübinger Quartalschrift.

[3] Die Giessener Jahrbücher.

[4] Vgl. Nippold, Neueste Kirchengeschichte. Bd. 2, S. 535 f., 632 f., 645 f. Werner, Geschichte der katholischen Theologie. 3. Buch.

[5] Möhler, Athanasius und die Kirche seiner Zeit. Gesammelte Schriften u. Aufsätze ed. Doellinger 2 Bde. 1839. 40. Doellinger's Kirchengeschichtliche Arbeiten; seine Schüler Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident (auch seine Theologie des Leibnitz. 2 Bde.). Friedrich's Biographie Wessels. Ferner Doellinger's Heidenthum und Judenthum als Vorhalle des Christenthums. J. H. v. Wessenberg, Die grossen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. 1840. 4 Bde.

[6] Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe. 1862. Doellinger, Christenthum und Kirche zur Zeit der Grundlegung. 2. A. 1868.

[7] Möhler's Symbolik. Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen d. Kathol. u. Protest. 1835. Die Einheit in der Kirche und das Princip des Katholicismus. Leopold Schmid, Der Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christlichen Irenik. Ultramontan oder katholisch. Doellinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. 1861.

[8] Sailer, Handbuch der christl. Moral. Hirscher, Die christliche Moral. Katechetik.

[9] Staudenmeyer, Dogmatik, Encyklopädie, Philosophie des Christenthums. Sengler,

Aber wie mit der Erweckung im Protestantismus bald eine repristinirende kirchlichconfessionelle Strömung sich verband, so war es auch im Katholicismus der Fall. Mit der Restauration des Jesuitenordens 1814 machte sich das Bestreben nach der Verpapstlichung der Kirche um so energischer geltend, je geringere Widerstandsfähigkeit die Staaten und insbesondere protestantische Staatsmänner diesen Restaurationsgelüsten gegenüber besassen und noch besitzen. Zuerst hiess es Thron und Altar, schliesslich kam der Altar allein zur Geltung. Denn Rom schützt die Throne nur so lange, als es sie braucht. So wurde denn durch diese repristinirenden Tendenzen diejenige geistige Atmosphäre geschaffen, in welcher der Neukatholicismus zu völliger Reife gedeihen konnte und die früher unentschieden gelassenen Fragen zur Entscheidung im päpstlichen Sinne gebracht werden konnten[1].

Von Frankreich ging die specifisch ultramontane Bewegung aus, die den Gallicanismus vernichtete; in Deutschland waren es die Romantiker, die den Ultramontanismus förderten. Das Specifische dieser Richtung, die von dem neubelebten Jesuitenorden geleitet wurde, war die Herrschaft Roms gegenüber den nationalen Bewegungen, die Zurückdrängung der Staaten gegen die Kirche, die Unterwerfung der Wissenschaft und Kunst unter die kirchliche Herrschaft, wobei aber eine specifisch kirchliche Wissenschaft ausgespielt wurde, confessionellrömische Universitäten. Es wurde der Schein der Selbstständigkeit der Wissenschaft gelassen, wie ausdrücklich diese Selbstständigkeit das Vaticanische Concil anerkennt, natürlich nur mit der Grenze, dass die Offenbarung der Kirche intact bleiben müsse[2]. Es wurde insbesondere auch vom

Wesen und Bedeutung der speculativen Theologie und Philosophie. Die Idee Gottes. Günther, Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums, und seine Schüler Pabst, Knoodt, (Günther und Clemens. 3 Bde.) u. A. Leopold Schmid, Das Gesetz der Persönlichkeit. Grundzüge einer Einleitung in die Philosophie. Ferner die Philosophen Baader, Franz Hoffmann, Beckers, Huber, Frohschammer u. A.

[1] Vgl. über diese neueren Entwickelungen in der katholischen Kirche die neueste Kirchengeschichte von Nippold, 3 A. Bd. II u. III. Seine Sammlung kleiner Schriften zur inneren Geschichte des Katholicismus 1899. Nielsen, Aus dem inneren Leben der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. 1882. H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrhunderts. 1872.

[2] Vgl. die Beschlüsse des Vaticanum bei Schaff a. a. O. II, S. 247—251. Sess. III, c. 4. Vgl. Frommann, Geschichte und Kritik des Vat. Conc. 1872. Das Vaticanum im Lichte des katholischen Glaubens. (Stimmen aus Maria Laach.) 1870. Römische Briefe vom Concil. von Quirinus. 1870. Janus, der Papst und das Concil. Friedrich, Geschichte des Vat. Conc. 3 Bde. 1879—87. Tagebuch während d. Vatic. Concils 1871. Friedberg, Sammlung von Actenstücken z. V. C. 1872. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papstthums. S. 248 f. (Pius IX.)

jetzigen Papste die Naturwissenschaft anerkannt, ebenso die Philosophie und Geschichtswissenschaft eifrig gepflegt, freilich die letztere im ultramontanen Sinne, demgemäss die Geschichte nach dem Dogma corrigirt und in parteiischem Geist geschrieben wird, scheinbar freilich mit dem der modernen Geschichtsschreibung eigenthümlichen methodischen Apparate völlig versehen. Diese ultramontane Strömung hat schliesslich die Verfassungsfrage zur Entscheidung gebracht. Es ist bezeichnend, wie das geschah. Sollte die Kirche wirklich als die die Völker umspannende Einheit und die sie leitende Macht sich behaupten, so durfte sie nicht von den Staaten abhängen; es musste also der nationale Charakter der Kirche vernichtet werden. Die Entscheidung musste in Eine Hand gelegt werden. Allein trotzdem wurde doch nicht sofort die Erörterung der Verfassungsfrage in den Vordergrund geschoben. Vielmehr hat der Papst thatsächlich in einem einzelnen Fall dieselbe entschieden, bevor er über sie theoretisch in einem Concil verhandeln liess. In Anknüpfung an den Anspruch Pius' IV., der die Beschlüsse des Tridentinum von sich aus bestätigte, und doch inhaltlich im Gegensatz zu den Entscheidungen des Concils in der Marienfrage, hat er selbst aus sich[1] die unbefleckte Empfängniss der Maria als Dogma verkündet, deren Annahme Sixtus IV noch für frei erklärt hatte. Damit hatte der Papst für sich thatsächlich die unfehlbare Entscheidung in dogmatischen Fragen praktisch in einem einzelnen Fall in Anspruch genommen. Nun erst berief er sechszehn Jahre später das Concil, um sich von demselben für unfehlbar erklären zu lassen, freilich unter Einschränkungen, die seine Unfehlbarkeit näher bestimmten, und lediglich in der Meinung, dass das Concil nicht etwa die Unfehlbarkeit decretiren könnte, sondern nur die Thatsache der Unfehlbarkeit aussprechen sollte, die auch ohne Concil bestand. Wenn es sich um die Unfehlbarkeit der Kirche handelte, um die traditio constitutiva, so sagte der Papst von sich: Ich bin die Tradition. In der Erklärung Pastor Aeternus vom 18. Juli 1870 sagt das vaticanische Concil: Docemus et divinitus revelatum Dogma esse declaramus, Romanum Pontificem quum ex cathedra loquitur, id est cum omnium Christianorum pastoris ac doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda

[1] Schaff a. a. O. II, S. 211. Die Bulle ineffabilis Deus ist vom 8. December 1854. Vgl. I, S. 108 die Literatur.

doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque ejusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse. Siquis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit. Hiermit ist nun die Streitfrage entschieden und zwar consequent dahin, dass der Papst aus sich selbst die Unfehlbarkeit habe, wenn er e cathedra rede. Es ist damit die letzte Entscheidung bei ihm, das Concil dankt ab: freilich nur wenn er e cathedra redet, d. h. wenn er für die ganze Kirche eine Lehrbestimmung treffen will, die sich auf Glauben oder Sitten bezieht. Man sieht, wie die Lehre hier keineswegs bloss das Dogma im engeren Sinne angeht, sondern ebenso die Sitten; es bestätigt sich auch hier wieder, dass es sich in der römischen Kirche in erster Linie um die praktische Tendenz handelt, für die die Lehre nur Mittel ist. Diese Bestimmung hat erst die römische Kirche zu einer absoluten Monarchie gemacht; jetzt steht fest, wer über die Wahrheit in letzter Instanz entscheiden kann. Dabei wird aber auch hier behauptet, dass diese Entscheidung keine Neuerung sei, sondern in der Geschichte immer acceptirt sei, dass sie mit dem neuen Testament übereinstimme. Man sieht hier, wie der Begriff der Tradition gefasst ist; es besteht immer die Fiction, dass die jeweiligen Entscheidungen nur das fixiren, was eigentlich von Anfang an schon bestand. Durch dieses Dogma ist die römische Kirche in ihrer Verfassung abgeschlossen. Sie hat jetzt einen festen Sitz der Unfehlbarkeit. Wenn man fragt, worauf sie gegründet ist, so bleibt nur die Antwort übrig: auf den inspirirenden Geist[1], dessen Inspirationen aber an eine bestimmte Stelle der Organisation unfehlbar gebunden sind. So hat die Kirche thatsächlich sich selbst für die Trägerin des göttlichen Geistes erklärt. Erst damit ist das im Tridentinum Begonnene abgeschlossen. Es ist merkwürdig, dass diese Unfehlbarkeitserklärung mit der Verherrlichung der Madonna Hand in Hand ging. Indem die Kirche in dem Papste zur Einheit zusammengefasst ist und ihm die Ausrüstung mit dem göttlichen Geiste garantirt ist, ist zugleich die Kirche in ihrem sichtbaren Oberhaupt gegenwärtig, wie die Madonna das unsichtbare Symbol der Kirche ist. Die romantische Strömung, welche den höchsten dogmatischen Ausdruck für die Erhebung der Madonna über alle andern

[1] Der Catechismus Rom. hatte die Kirche für sancta erklärt, weil sie als Leib mit dem Haupte Christus verbunden sei, totius sanctitatis fonte, a quo spiritus s. charismata et divinae bonitatis divitiae diffunduntur. Deshalb kann sie nicht irren, in fidei ac morum disciplina tradenda, weil sie a spiritu sancto gubernatur. P. I, c. 10, qu. 12 und 15.

Menschen herbeigeführt hat, hat zugleich den heiligen Geist an den römischen Stuhl gefesselt. In beidem ist das Gemeinsame die Verherrlichung der Einheit und Macht der Kirche.

Wenn nun auch in dem jetzigen Katholicismus noch Stimmen laut werden, welche die Jesuiten verurtheilen und Fühlung mit der modernen Cultur und ihrem Vertreter, dem nationalen Staate suchen[1], so ist doch die officielle Kirche an die Entscheidung des Vaticanum gebunden. Man wird also annehmen müssen, dass die Lehre des Tridentinum mit der Ergänzung der inzwischen hinzugetretenen Dogmen den Lehrbestand der katholischen Kirche darstellt. Die Dogmatik seit dem Vaticanum hat vollkommen gebundene Marschroute und kann sich nur wie die Ethik in casuistischen Fragen von minderem Belang freier ergehen, in denen sie scholastischen Scharfsinn entfaltet. So wird z. B. in Bezug auf Häresieen unterschieden zwischen propositiones haereticae, erroneae, haeresi proximae, temerariae, falsae[2], was ich desshalb erwähne, weil es wieder ein Anzeichen davon ist, welches Gewicht man auf die Unterwerfung unter die kirchliche Lehrauctorität legt, daher man auch jetzt nicht mehr nur von fides implicita, sondern von dogmata implicita redet, d. h. von solchen, die entweder von der Kirche ausgesprochen sind, aber noch nicht mit genügender Klarheit, oder die aus einem formulirten Dogma gefolgert werden. Man hat gesagt, das Dogma habe hier wesentlich nur die Bedeutung der Uebung der Obedienz der Vernunft. Es ist aber auch die Voraussetzung für die praktische erziehliche Thätigkeit der Kirche, mindestens das Dogma von der Kirche, und es spricht sich gerade in dem vaticanischen Dogma aus, dass man eine stets zur Entscheidung bereite Macht haben will, aber auch, allerdings in verkehrter Form, die Wahrheit, dass in der Gegenwart der Geist Gottes noch wirksam sei. Uebrigens will man doch die Theologie nicht entbehren; aber man will die italienische Theologie vorläufig an die Stelle der deutschen setzen. Das bedeutet die Begünstigung des Thomas durch Leo XIII. Aber Thomas ist kein Jesuit, das ist zu bedenken.

Wenn der Altkatholicismus sich diesem System widersetzte, so geschah es zunächst nur mit Bezug auf die Unfehlbarkeit des Papstes, während er die der Kirche anerkennt. Dass seine Opposition, die einen

[1] Die Staatskatholiken, der Spectator der Allgemeinen Zeitung, Schell in Würzburg, der sich freilich kürzlich unterworfen hat. Auch in anderen Ländern gährt es vielfach im Schooss der römischen Kirche.

[2] Ebenso unterscheidet z. B. Schmidt, Quaestiones selectae in der Lehre von der Allmacht absolut Mögliches, in gewisser Hinsicht Unmögliches, potentia absoluta, ordinata, ordinaria, extraordinaria, actualis, hypothetica.

nationalen Katholicismus offen lässt, bisher so wenig Beachtung fand, ist daraus zu erklären, dass die Laien schon zu sehr an Unmündigkeit gewöhnt sind, auch für die Verfassungsfrage, die sich nur innerhalb des Clerus selbst abspielt, kein rechtes Verständniss hatten. Der Altkatholicismus ist aristokratisch seiner Art nach. Die juristischen Fragen, ob das Concil ein rechtmässiges gewesen sei und frei habe urtheilen können, an die die Altkatholiken lediglich ihre Opposition anknüpfen konnten, sind Laien zu entscheiden nicht im Stande. Freilich ist der Altkatholicismus im Verlauf seiner Entwicklung weiter fortgeschritten. Er sucht Fühlung mit der nationalen Cultur, mit der Philosophie und Jurisprudenz (Schulte, Weber). Auch sind sie geneigt, das christliche Volk als die Gemeinde und den Bischof als Vertreter des christlichen Volkes anzusehen. Die Bibel und Liturgie wollen sie in der Muttersprache haben. Sie tendiren nach Art des Calixt zu einer Vereinigung der Kirchen auf vorrömischer Basis. Sie vermeiden die strenge Messopfertheorie. Die Eucharistie ist nur die Darstellung des Opfers auf Erden, das Christus beständig im Himmel für uns darbringe. Sie reden von der Eucharistie als gemeinsamem Opfermahl. Kurz die Altkatholiken sind in wesentlichen Punkten milder, besonders in der Beurtheilung der Verfassung, die für die katholische Kirche das Hauptdogma geworden ist, ebenso aber sind sie geneigt, die Verbindung sowohl mit dem nationalen Leben des Staats als mit anderen christlichen Confessionen aufrecht zu erhalten.

Man hat behauptet, das Dogma als kirchliches sei im Absterben. Das kann man doch mit Bezug auf die römische Kirche nicht sagen, denn wenn sie sich auch mit der fides implicita des Laien begnügt, so fordert sie doch Unterwerfung unter die Kirche, die ein dogmatisches System aufgestellt hat, das man zwar nicht völlig zu wissen braucht, aber doch nicht angreifen darf. Das moderne römische System steht im Gegensatz zu dem Protestantismus. Betont dieser die Heilsgewissheit, so betont es die Heilsungewissheit; ist jener individuell, so betont es die abstracte Einheit als äusserlich zusammenhaltende Macht; fordert jener die Verantwortlichkeit des Subjects, so tödtet dieses die Verantwortlichkeit zu Gunsten der kirchlichen Auctorität. An Stelle des Gewissens treten die geistlichen Oberen, an Stelle der Gewissensfreiheit der Zwang der äusseren Auctorität. Man kann der römischen Kirche aber das Zeugniss nicht versagen, dass sie ihren Standpunkt consequent verfolgt und doch dabei nichts weniger als starr ist, sondern eine grosse Elasticität und Anpassungsfähigkeit besitzt, ohne je ihr letztes Princip aufzugeben. Es ist consequent, wenn sie ihren supernaturalen Standpunkt dahin durchführt, dass

nicht bloss in vergangenen Zeiten, sondern bis auf die Gegenwart der Geist Gottes die Kirche als Institut begleite, und dass noch heute wie einst in ihr Wunder und Zeichen geschehen können. Es ist consequent, wenn sie nicht nur die Schrift auch im Vaticanum auf's Neue für unfehlbar erklärt, sondern hinzusetzt, dass sie die Schrift unfehlbar auslege. Denn wenn man einmal eine unfehlbare Urkunde haben will, so ist es ganz vergeblich, sie zu besitzen, wenn man sie nicht unfehlbar interpretiren kann. Es ist consequent, wenn die römische Kirche als Erziehungsinstitut für den Himmel nicht bloss an historische Traditionen, vor alten Zeiten abgefasste Bücher sich hält, sondern für die Gegenwart sich den Geist zuschreibt, um das für die Gegenwart Nothwendige zu erkennen und die überkommenen Auctoritäten für die Gegenwart flüssig zu machen. Sie giebt der Absolutheit des Christenthums die Wendung, dass das Christenthum in dem Geist, der die officiellen Organe der Kirche beseelt, eine unfehlbare Auctorität besitze. Die der Kirche Angehörigen sind dabei freilich unmündig, und zwar ist diese Unmündigkeit immer weiter ausgedehnt worden. Im Mittelalter waren wenigstens die Bischöfe noch mündig, insofern die im Concil zusammentretenden Bischöfe unfehlbare Entscheidungen sollten abgeben können. Jetzt sind sie durch die Unfehlbarkeit des Papstes auch unmündig geworden. Sie müssen sich seinen ex cathedra für die ganze Christenheit gegebenen Entscheidungen unterwerfen. Die Folge dieser höchsten Spannung des Auctoritätsprincipes ist aber die Skepsis in Bezug auf den Inhalt dessen, was die Auctorität anordnet, sowohl in dogmatischer als in ethischer Beziehung. Der hochgespannte Supernaturalismus führt dazu, dass man den Inhalt nach seiner Wahrheit nicht selbst beurtheilen kann. Er führt zu willkürlicher Unterwerfung unter die Auctorität. Daher auch ausgebreitete skeptische Stimmungen immer Wasser auf die römische Mühle sind. In dem Maasse, als die officielle römische Kirche dieses Auctoritätsprincip durchführt, muss sie Gleichgültigkeit gegen den christlichen Inhalt hervorrufen. Es wäre gut, wenn man in protestantischen Kreisen zu der Einsicht käme, dass mit dem Auctoritätsprincip, wenn es consequent verfolgt wird, man den römischen Consequenzen nicht ausweichen kann. Man kann nicht die unfehlbare Auctorität der Bibel aufrecht erhalten, ohne unfehlbare Auctorität der Erklärung. Man kann nicht die Auctorität der Bekenntnisse aufrecht erhalten, ohne die Unfehlbarkeit der Kirche zuzugeben. Will man nicht dazu fortschreiten, anzuerkennen, dass das Christenthum ein Princip vertritt, das in sich selbst wahr ist, sich als Wahrheit bezeugt und erkennen lässt,

so bleibt nur übrig, die Religion entweder dem Subjectivismus zu überlassen oder in den römischen Auctoritätsstandpunkt zurückzukehren. Es ist die Schwäche der officiellen protestantischen Kirchen, dass sie beides zugleich wollen, Freiheit des Urtheils, unmittelbare Heilserfahrung, Heilsgewissheit und Unterwerfung unter die kirchliche und unter die Schriftauctorität. So unterscheiden sie sich nur quantitativ von Rom und erscheinen weniger consequent und darum schwächer. Nicht Willkür, sondern Freiheit eines Christenmenschen ist die centrale Tendenz des Protestantismus. Diese ist aber nur dann haltbar, wenn das christliche Princip der menschlichen Natur conform ist, wenn das Princip des Christenthums dem allgemeingültigen Ideal der Religion entspricht, wenn sein Princip als in sich wahr erkannt werden kann, wenn die Persönlichkeit zu eigener Heilserfahrung, zu unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott, zum Besitz des göttlichen Geistes kommen kann, der sie zu sittlichem Handeln im Reich Gottes mit eigener Verantwortung antreibt. Das Bewusstsein der Verantwortlichkeit ist protestantisch, der Ersatz des Gewissens durch kirchliche Auctoritäten katholisch. Nur die Vereinigung der Freiheit mit dem allgemeingültigen Inhalt, mit einem zugleich rationalen nothwendigen Princip kann den Protestantismus vor Willkür bewahren, nicht die Unterwerfung unter positivistische Auctoritäten, die man nicht oder nur halb prüfen darf.

III. Die Lehrentwickelung in der griechischen Kirche[1].

Die griechische Kirche will zwar in der Hauptsache keine wesentliche Aenderung in der Lehre erfahren, da sie vor Allem auf ihre orthodoxe Tradition stolz ist. Aber die Bewegung der Reformation spiegelte sich auch in ihr, um so mehr, als die Reformationskirchen den Versuch einer Union mit der griechischen Kirche machten. Schon mit dem Patriarchen Jeremias hatten besonders Württembergische Theologen Unionsverhandlungen angeknüpft, 1573[2] (Martin Crusius, Jacob Andreae, Chytraeus, Lucas Osiander, Schnepf). Sie sind niedergelegt in den Acta et scripta theologorum Wirttenbergensium et Patriarchae Const. Hieremiae 1584.

[1] Vgl. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte 3 A. II, S. 210—270. Kattenbusch, Lehrbuch d. vergleichenden Confessionskunde, wo mit grossem Fleisse auch die neuere Litteratur gesammelt ist. Gass, Symbolik der griechischen Kirche 1872. Damalas, περὶ ἀρχῶν. Die neueren Bekenntnisse sind gesammelt von Kimmel, libri symbolici ecclesiae orientalis, Jena 1843 und der Appendix libr. symb. eccl. or. ex schedis postumis Kimmel ed. Weissenborn 1850.

[2] Schon vorher hatte Melanchthon mit Griechen in Verhandlung gestanden. Gass a. a. O. S. 42 f.

Mehr Erfolg fand der Protestantismus bei dem Patriarchen Cyrillus Lukaris, der die Theologie seiner Kirche durch die Beziehung zu den Protestanten heben wollte und den Metrophanes Kritopulos 1616 nach Oxford sandte, von wo er auch nach Helmstädt zu Calixt kam, ebenso auch in Genf verweilte. Cyrill fasste eine Bekenntnissschrift ab, welche 1629 von de Haga in lateinischem Texte und dann 1633 von Diodati und Le Clerc in Genf herausgegeben wurde. Er erkannte das πίστει δικαιοῦσθαι an, sprach von nur zwei Sakramenten, wie sein Schüler Metrophanes von drei Sacramenten: Taufe, Abendmahl, Busse, und nahm auch in Bezug auf die Trinität die Formel an, ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ gehe der heilige Geist aus[1]. Auch Methrophanes hat ein Bekenntniss abgefasst, das von dem Helmstädter Hornejus herausgegeben wurde, das ebenfalls gegen den Protestantismus freundlich gerichtet ist und der römischen Kirche sich entgegengestellt, im Uebrigen aber mehr als das des Cyrill den Standpunkt der griechischen Kirche zu wahren sucht. Allein diese Richtung fand in der griechischen Kirche auf die Dauer keinen Beifall. Machinationen der Jesuiten waren auch hier im Spiel. Aber ohne Frucht ist diese Bewegung doch nicht geblieben. Denn wenn auch zunächst die Folge nur eine energische Opposition gegen den Protestantismus und eine Hinneigung zum Katholicismus in der Schöpfung neuer ausführlicher Bekenntnisse war, so ist doch auch in unserm Jahrhundert die Annäherung an den Protestantismus wieder versucht worden, sowohl in der hellenischen Kirche, die ihre Theologen häufig in Deutschland studiren liess und eine Befruchtung besonders von der deutschen speculativen Theologie erfuhr, als auch in Russland, wo Annäherungsversuche zwischen der anglikanischen und russischen Kirche gemacht wurden. Es ist eine merkwürdige Thatsache, dass der Protestantismus nicht bloss die römische, sondern auch die griechische Kirche veranlasst hat, eingehendere Bekenntnisse abzufassen. Es ist die Confessio orthodoxa[2], welche der Metropolit von Kiew Mogilas als Unterrichtsschrift entwerfen liess, die dann von der Synode in Jassy angenommen wurde 1643. Sie ist auch durch Peter den Grossen in die neue russische Kirchenordnung 1723 aufgenommen worden. In Constantinopel wurde das Bekenntniss des Cyrill Lukaris unter dessen Nachfolger verdammt 1638, während man in Jassy seine Person mehr schonte. Dreissig Jahre später wurde unter

---

[1] Worin er übrigens insbesondere den Damascener zum Vorgänger hatte. S. o. S. 206.

[2] ed. princeps 1662. Vorher nur eine russische Ausgabe. Die Confession war aber griechisch geschrieben.

dem Patriarchen Dositheus in Jerusalem 1672 eine Synode abgehalten, die sich in dem ἀσπὶς ὀρθοδοξίας gegen den Protestantismus richtete. Unter den Synodalakten befindet sich auch die Confessio Dosithei. Diese Bekenntnisse in der neueren griechischen Kirche sind also alle von Aussen angeregt und haben entweder Unionstendenz oder polemischen Charakter. Diese Bekenntnisse sind desshalb auch nicht der Ausdruck der griechischen Lehre in demselben Sinne wie das Nicaeno-Constantinopolitanum. Die russischen Dogmatiker im vorigen und in diesem Jahrhundert zeigen, dass eine antiprotestantische Uniformität nicht erreicht ist. Sie haben zwar alle rechtgläubige Lehren schreiben wollen, aber sie neigen zum Theil zum Protestantismus, so Plato, † 1812, dessen rechtgläubige Lehre zum Unterricht im kaiserlichen Hause bestimmt ist, noch mehr der allgemein eingeführte Katechismus des Philaret. Ebenso hat man in die neuere Constitution der hellenischen Kirche die Confessio Orthodoxa nicht aufgenommen. Während Germanus und Constantin Oekonomus weniger freundlich gegen den Protestantismus gesinnt waren, hat sich das in der hellenischen Kirche seit der Mitte unseres Jahrhunderts geändert, besonders aber ist seit der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes[1] die Abneigung gegen die römische Kirche bedeutend gewachsen.

Die griechische Kirche erklärt sich für die vollkommenste, nicht nur weil sie am reinsten die christliche Tradition gewahrt habe, sondern auch desshalb, weil sie die Mitte halte zwischen päpstlichem Absolutismus und dem ἀτομισμός der Protestanten, die ἀκέφαλοι seien. Sie habe die Einheit in der ökumenischen Synode verkörpert und in dem Haupte der Kirche, Christo, nicht in dem Papste. Alle orthodoxen Landeskirchen bilden Eine Kirche mit demselben Glauben, derselben Tradition, derselben Mysterienlehre, demselben Cultus, einer gleichartigen Hierarchie, die in der Synode ihre einheitliche Verbindung hat[2].

Wenn wir die dogmatischen Positionen in der gegenwärtigen griechischen Lehre noch mit ein paar Worten fixieren, sind es theils solche, die im Gegensatz gegen den Protestantismus, Annäherungen an die römische Kirche bedeuten, theils solche, die den Gegensatz gegen Rom zum Ausdruck bringen. Das Genauere gehört in die Symbolik, sofern sie die

[1] Die Patriarchen des Ostens haben in einem Schreiben an Pius IX. erklärt, die Unfehlbarkeit komme nur der einen allgemeinen Kirche zu, die nicht gespalten sei; die Unwandelbarkeit des Dogmas und Ritus sei dem Schutze des ganzen Volkes und keineswegs bloss des Clerus anvertraut. Das entspricht den Aussagen eines Zonaras. Damalas nennt die παπικὴ μοναρχία eine τυραννίς· περὶ ἀρχῶν S. 99.

[2] So Bryennios, in seiner Streitschrift gegen die amerikanischen Missionen v. J. 1887.

gegenwärtige Lehre darzustellen hat. Im Grunde wird man doch darauf kommen, dass der Kern der griechischen Lehrbildung speculativ ist, und dass dieser speculative Typus sich da gerade erneuert hat, wo man das Dogma am selbstständigsten behandelt. Es bleibt bis in die Gegenwart die Vorstellung bestehen, dass die Hauptsache die orthodoxe Erkenntniss ist, welche eo ipso für die Ethik die günstigsten Folgen haben soll. Aber bis in die Gegenwart ist diese Erkenntniss keineswegs blosse Tradition und todte Formel, sondern sie wird zugleich aufs Neue durchgearbeitet, wie besonders die hellenische Theologie beweist, die sich die neuere deutsche speculative Theologie zu Nutze gemacht hat. Russische Dogmatiker dagegen zeigen theilweise das Bestreben, wenn auch in primitiver Form ohne auf principielle Zusammenhänge zu sehen, jedesmal zugleich wenigstens den praktischen Werth des Dogma deutlich zu machen.

Die griechische Kirche hat sich von den Fragen, welche zwischen den beiden abendländischen Kirchen verhandelt wurden, beeinflussen lassen, ohne dass es ihr gelungen wäre, aus dem Fundament heraus überall ihre eigene Position durchzuführen. Man nimmt desshalb bei ihren Dogmatikern bald eine grössere Annäherung an den Protestantismus, bald an den Katholicismus wahr, und dasselbe gilt von den Bekenntnissen. Es scheint schon den Einfluss Roms im Gegensatz zu dem Protestantismus zu verrathen, wenn die Confessio orthod. gleich grundsätzlich auf die Frage 1, was zum ewigen Leben nothwendig sei, die Antwort giebt: πίστις ὀρθὴ καὶ ἔργα καλά. Der rechte Glaube ist natürlich rechter Glaube an die Lehre, an die Orthodoxie. Das ist ächt griechisch gedacht; dass aber neben der Lehre noch besonders gute Werke herausgehoben werden, geschieht offenbar im Gegensatz gegen den Protestantismus und ist eine Annäherung an den Katholicismus. Es ist auch ausdrücklich die Tradition gegenüber der Schrift betont, was ebenfalls an den Katholicismus erinnert; denn es wird ausdrücklich gesagt, dass die Glaubensartikel μέρος ἀπὸ τὴν ἁγίαν γραφὴν μέρος ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν καὶ ἀπὸ τὴν διδασκαλίαν τῶν συνόδων καὶ τῶν ἁγίων πατέρων[1] begründet seien. Es wird ausdrücklich gesagt, die μαρτυρία der Kirche sei nicht geringer zu achten als die Schrift. Der Unterschied von der römischen Kirche ist nur der, dass die Tradition nicht zur traditio constitutiva in der

[1] C. O. I Qu. 4, Conf. Dos. Decr. 2. Die Schrift sei zu verstehen, οὐκ ἄλλως ἀλλ' ἢ ὡς ἡ καθολικὴ ἐκκλησία ταύτην ἡρμήνευσε καὶ παρέδωκεν, vgl. Tridentinum Sess IV.

griechischen Kirche wird, dass sie bei der Unfehlbarkeit der in ökumenischen Concilien vertretenen Kirche stehen bleibt, die es jetzt seit den Spaltungen nicht mehr giebt, dass sie vollends die Unfehlbarkeit des Papstes perhorrescirt. Uebrigens ist auch trotz dieser Anerkennung der Tradition doch von Metrophanes die Kirche an die Schrift gebunden, auch von dem russischen Dogmatiker Prokopowitsch[1] die Vollgenügsamkeit der Schrift anerkannt. In Russland ist durch Einführung der Bibel in den Volksunterricht das von den Synoden beschränkte Bibellesen[2] von Alexander I erweitert worden, wie denn besonders die vier Evangelien in Sonderausgaben im Volk verbreitet sind.

Ebenso ist die Stellung der griechischen Kirche zu dem Prädestinationsdogma sowie zu den anthropologischen und soteriologischen Lehren unter dem Einfluss des Gegensatzes von Protestantismus und Katholicismus modificirt. Gegenüber der Prädestinationslehre wird die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe durch den Satz gewahrt, dass Gott die Menschen je nach ihrem Gebrauch der Freiheit behandelt. Das Erste ist die Praescienz; danach bestimmt Gott die Erwählung; daran schliesst sich die Vorsehung als die concrete empirische Ausführung des nach der Praescienz Vorherbestimmten[3]. Das Böse wird als Anlass zum Guten angesehen. Gott weiss aus dem Schlechten Gutes zu machen und kann es deshalb zulassen, ja Gottes Güte leuchtet stärker hervor in Folge der Sünde durch die Erlösung[4]. Die Confessio orthodoxa bestimmt den Menschen nach Art des Theodor v. Mopsvestia als Mikrokosmus[5], als das Band der Geisterwelt und der materiellen Welt. Durch die Sünde ist diese Harmonie zerrissen, sie muss also durch die Erlösung wiederhergestellt werden.

In Bezug auf die Lehre vom Urstand hat die moderngriechische Kirche die Vollkommenheit des Menschen behauptet, die ἔμφυτος δικαιοσύνη καὶ τελειότης, nur wird die Freiheit zum Sündigen vorbehalten und die Vollkommenheit doch nur behauptet, καθ' ὅσον εἰς τὸν καιρὸν ἐκεῖνον τοῦ ἦτον συγκεχωρημένον καὶ καθ' ὅσον ἔπρεπε[6]. Man ist hier ganz mit Unrecht von der früheren scharfen Unterscheidung zwischen εἰκὼν und ὁμοίωσις abgegangen. Wenn in dieser Ansicht vom Urstand eine Annäherung an die protestantische Auffassung sich zeigt, so auch

[1] Vgl. Gass a. a. O. S. 102.
[2] Conf. Dosith. Qu. I ed. Kimmel S. 465 f.
[3] C. O. I, Qu. 26. 30. Conf. Dosith. Decr. III (gegen Calvin).
[4] C. O. I, Qu. 25.
[5] C. O. I, Qu. 18.
[6] C. O. I, Qu. 23.

darin, dass diese Vollkommenheit nicht auf ein donum supperaditum zurückgeführt wird.

Der Fall wird auf den freien Widerspruch gegen Gottes Gebot zurückgeführt und die Erbsünde wird zwar gelehrt, die Vernunft ἐφθάρη, der Wille ist geschwächt, es ist die Gewalt der Leidenschaften vorhanden, und eine Neigung zum Bösen; aber doch steht es noch heute in der Freiheit eines Jeden, ein Kind Gottes zu werden[1]. Als Folge der Sünde ist Verdunkelung der Erkenntniss durch Sinnlichkeit und Tod als Strafe besonders hervorgehoben[2]. Hingegen soll insbesondere nach der confessio Dosithei nicht aus der Erbsünde mit Nothwendigkeit Thatsünde hervorgehen[3]. Vom Abendland ist aufgenommen, dass um der Erbsünde willen die ungetauften Kinder verloren seien[4]. Auch zeigt sich der Einfluss des Protestantismus, wenn zwar nicht für das ἠθικὸν καλὸν aber für das πνευματικὸν καλὸν die Nothwendigkeit der Gnade behauptet wird[5], der der Mensch zustimmen kann. Auch nach Damalas ist die Erbsünde Unreinigkeit der Seele, Verlust der Gottesgemeinschaft, Störung der Harmonie von Leib und Seele, Schwächung der Vernunft, Trübung des Ebenbildes, und die Folge Tod[6]. Die Todsünden und lässlichen Sünden werden unter den Thatsünden unterschieden; als nicht vergebbar wird die Sünde wider den heiligen Geist von der conf. Orth. angesehen, die in zu grossem Vertrauen, gar keinem Vertrauen und in Widerspruch gegen die orthodoxe Lehre gefunden wird[7]. Macari behandelt die Lehre vom Urstand durchaus historisch, schildert die Herrlichkeit des Paradieses mit sinnlichen Farben, nimmt das Verbot des Essens vom Baum wörtlich[8], vertheidigt die Erbsünde theils gegen die Rationalisten, theils gegen die Uebertreibungen der Protestanten, die aus ihr ewige Verdammniss und völlige Unfähigkeit zum Guten ableiten. Er sagt, in Folge der Erbsünde sei

---

[1] C. O. I, qu. 27.

[2] C. O. I, 23. 24. 27.

[3] Conf. Dosith. Decr. 5. 6.

[4] Conf. Dosith. Decr. 16.

[5] Conf. Dosith. Decr. 14. Der Unterschied ist verwandt dem der justitia civilis und spiritualis.

[6] περὶ ἀρχῶν S. 66.

[7] C. O. P. III qu. 38.

[8] Er lässt den Zustand im Paradiese vollkommen sein; Tolstoi erwidert ihm mit Recht, wie bei solcher Vollkommenheit das Sündigen möglich sei. Vernunft und Dogma S. 130 f.

die Obergewalt der Leidenschaften da, so dass man an alles Gute sich nur mit grosser Anstrengung gewöhne.

Man sieht, im Grossen und Ganzen ist in der neueren griechischen Kirche die Erbsünde stärker betont, als in der alten, wozu es auch stimmt, dass die Gnade, Sacrament, Gebete stärker hervorgehoben werden, was Tostoi auf das stärkste tadelt, da es unsittlich sei, auf auswärtige Hülfe, statt auf uns selbst uns zu verweisen. (a. a. O. S. 150 f.)

Demgemäss ist nun auch der soteriologische Streit zwischen Katholiken und Protestanten nicht ohne Einfluss auf die griechische Kirche geblieben. Die Christologie ist zwar nicht umgestaltet, nur das ist eigenthümlich, dass wenigstens nach der Conf. Gennadii nicht der Vater Christus auferweckt, sondern der λόγος, der natürlich am Tode nicht betheiligt war, sein Fleisch selbst wieder belebt hat und die Todten auferweckt[1]. Wenn dieselbe auf Christi Lehre und Beispiel, auf Erleuchtung und Befreiung vom Tode verweist, so ist das durchaus der altgriechischen Denkweise entsprechend. In der Conf. Orth. wird behauptet, dass Christus zwar nicht nach seiner Gottheit, aber nach seiner Menschheit[2], sündlos um unserer Sünde willen gelitten habe. Im Uebrigen tritt auch hier die „heilige Lehre“ besonders hervor. An Christus wird in der griechischen Kirche das Heil weit mehr angeknüpft als in der römischen. Christus ist das alleinige Fundament der Kirche, ihr alleiniges Haupt, das keinen Stellvertreter als sichtbares Oberhaupt hat[3]. Nicht auf sterbliche Menschen, sondern auf sich und seine Lehre hat Christus seine Kirche gegründet[4]. Diese mehr protestantische Werthung Christi zeigt sich in der Lehre von dem Glauben und der subjectiven Heilsaneigung. Zwar ist die Ansicht des Cyrillus Lukaris, dass der Glaube mit Hülfe des Geistes die Gerechtigkeit Christi und mit ihr sowohl die Sündenvergebung als das Princip der Gerechtigkeit sich aneigne, die sich in guten Werken zur Vergewisserung des Heils erweise[5], nicht acceptirt worden; auch nicht die Meinung des Metrophanes, dass die Rechtfertigung zwar sofern sie sich auf die angeerbte Sündhaftigkeit Aller bezieht, allein auf dem Opfer Christi ruhe, sofern sie aber dem Einzelnen zu Theil werden solle, sich erst durch dessen Mitthätigkeit auf Grundlage der Vergebung der Sünden realisire. Indess hat die confessio orthodoxa doch einen Begriff von

[1] Conf. Genn. 10.
[2] C. O. I qu. 46.
[3] C. O. I, qu. 85.
[4] C. O. I, qu. 85.
[5] Cyrilli Lukaris confess. c. 9. 13.

Glauben in Verbindung mit der Hoffnung, der an den Protestantismus erinnert. Sie redet von θάρρος ἀληθινὸν πρὸς θεόν, so dass man an der Vergebung der Sünden nicht zweifelt, das dem Menschen durch Inspiration und Erleuchtung des Geistes in's Herz gegeben wird. Hier wird sogar gesagt: πᾶσα ἐλπὶς ἡμῶν εἶναι ὁ κύριος. In diesem Vertrauen auf Christus haben wir auch Vertrauen, seine Gebote zu erfüllen[1], diese Hoffnung bestätigt sich durch die Communion, in der Christus dem Gläubigen innewohnt. Der Glaube geht hier zugleich in das Gebet über, das mit der Hoffnung verbunden ist, zu erreichen, was wir bitten, und ist mit der Contemplation, besonders der Betrachtung der Seligpreisungen verbunden, sodass unser Verstand und Wille zu Gott aufsteigt, ihn zu loben und ihm zu danken. Der Grundgedanke ist also hier, dass der Glaube durch die Wirksamkeit des Geistes, durch Cultusanschauung und Theilnahme an dem Mysterium des Abendmahls sich des Heils vergewissert[2]. Andererseits wird nun aber doch der Glaube auch wieder zur Annahme der kirchlichen Lehre. So ist er orthodoxer Glaube, der zwölf Artikel anzunehmen hat, „nicht mehr und nicht weniger“[3]. Wenn dies noch dem griechischen Typus gemäss ist, so ist dagegen die Hinzufügung der ἔργα καλά in dieser Form römisch beeinflusst[4]. Jedenfalls steht sie im Gegensatz zu Calvin insofern als auf die Bethätigung des freien Willens gegenüber dem prädestinatianischen Standpunkt grosses Gewicht gelegt wird[5]. Die Gnade wird von Dositheus als zuvorkommende, erleuchtende Gnade προκαταρκτικὴ καὶ φωτιστική, die die Verfinsterung des Verstandes aufhebt, von der ἰδικὴ χάρις unterschieden, welche denen zu Theil wird, die von ihrer Fähigkeit Gebrauch machen, dem Gnadeninhalt zuzustimmen. Diese Gnade begeistert uns zur Liebe, so dass wir Gottes Willen thun; so ist die Gnade eine συνεργοῦσα χάρις, die das, was die zuvorkommende Gnade fordert, vollendet, und uns so rechtfertigt und zu Prädestinirten macht[6]. Besonders aber zeigt sich darin eine

---

[1] Es wird sogar gesagt, dass die Werke oder die χριστιανὴ ἀρετὴ εἶναι ἕνας καρπός, ὅπου γεννᾶται ἀπὸ τὴν πίστιν, ὡς ἀπὸ ἀγαθὸν δένδρον. C. O. III, qu. 3. Auch heisst es I, qu. 31: ὅτι ἀγαθὸν ἠμπορεῖς νὰ λογιάσῃς, ὅλον τοῦτο ἀπόδος εἰς τὸν θεόν, τὸν ἄκρως ἀγαθόν, ὡς ἂν εἰς αἰτίαν καὶ ἀρχήν.

[2] C. O. II, qu. 1—3 III, qu. 40f.

[3] C. O. I, qu. 4. 5.

[4] C. O. I, qu. 1. 2. 3.

[5] C. O. I, qu. 26. 27. 30. II, qu. 63.

[6] Conf. Dosith. decr. 3. S. 428. Besonders stark macht die Verbindung der Rechtfertigung mit der Liebe die Conf. Dosithei decr. 13 geltend. πιστεύομεν οὐ διὰ πίστεως ἁπλῶς μόνης δικαιοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον ἀλλὰ διὰ πίστεως καὶ ἐνεργουμένης διὰ τῆς ἀγάπης

bedeutende Annäherung an die römische Kirche, dass die Rechtfertigung ähnlich wie im Tridentinum an die einzelnen Sacramente angeknüpft wird. Zunächst wird in der Taufe die Befreiung von der Erbsünde und bei Erwachsenen auch von den actuellen Sünden vor der Taufe und die Restitution in den Stand der Integrität gegeben[1], ebenso die Befreiung von Strafen und Unsterblichkeit[2], wozu das μῦρον kommt, durch das wir des heiligen Geistes theilhaft und im Glauben gestärkt werden[3]. Für den aber, der wieder gefallen ist, ist das Sacrament der Busse. Durch dieses können wir die in der Taufe gewonnene Unschuld wieder erlangen, wieder der Gnade, aus der wir gefallen sind, theilhaft werden und εἰρήνη und θάρρος wieder gewinnen[4]. Um aber diese Frucht der Busse zu erreichen, muss man orthodox sein, Reue über die Sünden empfinden, die Sünden bekennen und dann gute Werke thun: Gebete, Almosen, Fasten, Wallfahrten[5]. Da nun sowohl die Taufe wie die Absolution in der Busse nur durch den Priester[6] vollzogen werden können, so ist in dieser ganzen Betrachtungsweise eine stärkere Annäherung an die Lehre des Tridentinum. Dazu kommt nun aber noch, dass sich selbst die Confessio Orthodoxa von den starken Veräusserlichungen des Glaubens nicht losgemacht hat, die zu rein mechanischem Aberglauben führten, wenn z. B. der Glaube an das am Kreuz vollbrachte Werk Christi, die Verehrung des Kreuzes begründen soll, das Kreuz die Macht haben soll, den Teufel zu vertreiben, selbst Esswaaren vor der Verunreinigung der Dämonen zu schützen[7], wobei genaue Vorschriften über das richtige Schlagen des Kreuzes gegeben werden. Aber auch die Sacramente sind noch nicht frei von Magie, weder die Taufe, insbesondere die Taufe der Kinder, die eo ipso von Sünden befreit werden, noch das Messopfer für Verstorbene, das den in Sünden gestorbenen Todten auf mechanische Weise zu Gute kommt, obgleich sie selbst sich in passivem Zustande befinden sollen[8].

. . . ὅτι οὐ τῆς πίστεως ἀναφορικὸν ἀλλὰ τὴν οὖσαν ἐν ἡμῖν πίστιν διὰ τῶν ἔργων δικαιοῦν ἡμᾶς παρὰ Χριστοῦ. Glaube ohne Werke, meint sie, würde sehr bequem sein. Die Werke seien nicht Zeugen unserer κλῆσις, sondern in sich werthvoll. Dies Letztere ist zweifellos richtig.

[1] C. O. I, qu. 102. 103.

[2] Conf. Dosithei S. 454. decr. XVI.

[3] C. O. I, qu. 104.

[4] C. O. I, qu. 114.

[5] C. O. I, qu. 113.

[6] C. O. I, qu. 109. 100.

[7] C. O. I, qu. 50. 51.

[8] Conf. Dosith. Decr. 18. C. O. I, qu. 64. Die griechische Kirche nimmt kein

Aus dem Gesagten geht hervor, dass die griechische Kirche sich in Bezug auf die Lehre vom Glauben und Werken in einem Schwanken befindet, was wohl begreiflich ist, da ihr Interesse vorzüglich auf die objectiven Dogmen gerichtet ist und der Streit zwischen den abendländischen Kirchen bei ihr kein volles Verständnis gefunden hat[1].

Auch in Bezug auf die Lehre von der Kirche hat sich die griechische Kirche theils der römischen genähert, theils steht sie zu ihr in scharfer Opposition. Die Confessio Dosithei steht der römischen Kirche etwas näher als die Confessio orthodoxa. Einmal gilt als selbstverständlich, dass ausser der Kirche kein Heil sei, weil sie den orthodoxen Glauben habe und weil die heilspendenden Sacramente in ihr allein zu haben sind. Gegen die Calvinisten wird die Bedeutung des Episcopates hervorgehoben[2]. Er ist nothwendig wie die Sonne für die Welt, wie das Athmen für die Menschen. Aber wenn auch von ihm das Recht der Priesterweihe abhängt, so genügt doch das Sacrament des ordo[3]. Das Vorrecht des Priesterthums gegenüber dem Laien besteht in der Lehre, in der Sacramentsverwaltung, in der Sündenvergebung und Darbringung des unblutigen Opfers[4]. Ebenso aber hat die griechische Kirche unter römischem Einfluss sieben Sacramente angenommen, wenn auch im Einzelnen allerhand Unterschiede von der römischen Praxis stattfinden. Auch hat sie die Verwandlungslehre der römischen Kirche acceptirt[5] und zwar so, dass

---

Purgatorium an; sie lehnt damit auch den Gedanken an irgend welche Entwickelung nach dem Tode ab, qu. 66.

[1] Uebrigens sind diese Bekenntnisse keineswegs allein massgebend. Plato in seinem Katechismus und der Dogmatiker Philaret nähern sich in Bezug auf das Verhältniss von Glauben und Werken mehr dem Protestantismus, insofern der Erstere auf den Glauben des Herzens verweist, der Letztere die Verdienstlichkeit der Werke beanstandet. Auch Damalas will, dass wir durch den Glauben, aber nicht wegen des Glaubens gerechtfertigt werden, wenn er auch von der Rechtfertigung sagt, dass sie nur mit der Heiligung vollkommen werde.

[2] C. Dosith. Decr. 10. S. 436—442. Die Bischöfe sind in ihrer Provinz vicarii Christi. C. O. I, qu. 85. 86.

[3] Die griechische und die römische Lehre sind beide unvollkommen, indem sie kein besonderes Sacrament der Bischofsweihe kennen, nur das Recht der Ordination von der apostolischen Succession ableiten, während doch der Bischof eigentlich der Träger des ordo ist. Als solcher müsste er aber durch ein besonderes Sacrament legitimirt sein.

[4] C. O. I, qu. 109. 89. C. Dosith. decr. 17. 18. S. 462, 464. decr. 12. Uebrigens kann nur der orthodoxe Priester Absolution ertheilen und Busswerke vorschreiben, C. O. qu. 113, S. 190.

[5] Vgl. Steitz, die Abendmahlslehre der griechischen Kirche. Jahrb. f. Deutsche

nur die Accidenzen übrig bleiben; auch extra usum ist Christus in der Hostie[1], die für Lebende und Todte geopfert wird. Wie in dieser sacramentalen Vermittelung, so tritt auch in der Vermittlung der Engel und Heiligen, besonders der Maria ein Rom verwandter Zug hervor[2].

Wenn in alledem eine starke Annäherung an die römische Auffassung gegeben ist, so steht doch die griechische Kirche in anderer Hinsicht der protestantischen näher. Zwar stimmt es auch noch mit der Bemerkung des cathechismus Romanus, dass man nicht an die Kirche glaube[3], wenn gesagt wird, sie sei ein κτίσμα; der Zusatz ἀπὸ ἀνθρώπου συστεμένη[4] geht aber doch schon weiter. Wenn Christus als ihr Haupt bezeichnet wird, und der heilige Geist sie lehren und zur reinen Braut Christi machen soll, so ist das nicht nach römischer Art zu verstehen. Denn es wird nicht nur mit grosser Energie das allgemeine Priesterthum aller Gläubigen hervorgehoben, vermöge dessen alle Gott Opfer darbringen können[5]. Auch die Stellung der Priesterschaft ist nicht völlig die römische. Einmal dürfen die Priester heirathen und dadurch sind sie von der Gemeinde nicht grundsätzlich geschieden. Sodann aber wird auch der römische Primat nicht anerkannt. An die Stelle von Rom wird Jerusalem als die Mutterkirche gesetzt[6], und die Einheit der Kirche ist in ökumenischen Synoden repräsentiert. Der griechische Priester hat auch noch nicht die juristische Stellung wie der römische; er ist nicht eigentlich Richter der Gläubigen, er ist mehr nur Lehrer und Liturg, das Letztere in dem Sinne, dass er durch die symbolische Darstellung im Cultus den Lehrgehalt anschaulich macht, und dass er für-

---

Theologie 1864—68. Der „abendländische Ursprung der griechischen Lehre von der μετουσίωσις kann keinem Unbefangenen zweifelhaft sein . . . . Erst dem 17. Jahrhundert blieb es vorbehalten, ihr die symbolische Bestätigung für die griechische Kirche zu geben. Bis dahin war sie nur die Privatansicht einiger griechischer Theologen gewesen“. Jahrb. 1868 S. 686. Conf. Dosithei Decr. 17 S. 456f. C. O. I, qu. 107.

[1] C. O. I, qu. 107, C. Dosith. S. 461.

[2] Die Engel μεσιτεύουσιν C. O. I, qu. 19. 20. Besonders Synodus Hieros. c. I S. 358f. (bei Kimmel). Ueber Maria vgl. C. O. I, qu. 40—42. Καὶ τῶρα αὐτὴ ὑπεραίρει πάσας τὰς χορείας τῶν ἀγγέλων ἱσταμένη ἐκ δεξιῶν τοῦ υἱοῦ της, ἐν πάσῃ τιμῇ καὶ δόξῃ. Man solle ζητεῖν τὴν μεσιτείαν τῆς παρθένου· πολλὰ γὰρ ἰσχύει δέησις μητρὸς πρὸς εὐμένειαν υἱοῦ. S. 110.

[3] Vgl. o. S. 590.

[4] C. O. I, qu. 96.

[5] C. O. I, qu. 108. Vgl. auch oben das Schreiben der orientalischen Patriarchen an Pius IX. S. o. S. 603.

[6] C. O. I, 84.

bittend wirkt. Er hat nicht dieselben Vollmachten, wie der römische Priester. Die Wirksamkeit des heil. Geistes geht nicht auf ihn über, er kann nur den Geist bitten, dass dieser selbst wirke. Das tritt charakteristisch in der Eucharistie hervor, wo auf seine Bitte der heilige Geist die Hostien verwandelt[1]. Uebrigens ist auch die Verwandlung im römischen Sinne, dass nur die Accidenzen übrig bleiben, nicht von Allen acceptirt; manche bleiben bei der älteren Vorstellung stehen, dass die Elemente wie bei Christi Lebzeiten sein Leib, Mittel seiner Selbstoffenbarung seien, ohne sich auf das Wie der Verbindung weiter einzulassen. Ferner ist aber auch der Kelch den Laien nicht entzogen[2] und das Abendmahl soll nicht magisch auf die Geniessenden wirken; die Vorbereitung findet durch Sündenbekenntniss und Versöhnung mit allen Bekannten statt. Die Bedeutung des Abendmahls ist Erinnerung an Christi Tod, Vergebung der Sünden, was der Auffassung des Tridentinum widerspricht[3], Bewahrung vor Versuchung, weil man Christus und den heiligen Geist im Glauben geniesse. Der Einzelne kommt hier in unmittelbare Verbindung mit Christus und das ist um so bedeutsamer, als das Abendmahl mehr Heil bringen soll als die übrigen Sacramente[4], weil πᾶσα χάρις καὶ χρηστότης κυρίου Ἰησοῦ φαινερώνεται εἰς τοὺς πιστοὺς καὶ παριστάνεται. Ueberhaupt wird aber von den Sacramenten gesagt, dass die sämmtlichen Sacramente Zeichen der wahren Söhne Gottes oder der orthodoxen Kirche seien, wir haben in ihnen ein sicheres Zeichen für den Glauben, das uns im Glauben und in den Werken befestigen kann[5]. Wenn also auch in der Vertheilung der Gnade an die einzelnen Sacramente ebenso eine mechanische Veräusserlichung der Gnade nach römischer Art droht, wie in dem Werthlegen auf einzelne kirchlich vorgeschriebene Werke, wenn auch der Priester oder Bischof ausser der Materie des Sacraments zum Sacrament nöthig ist, der nach römischer Art die intentio sanctificandi[6] haben muss, so ist doch der Priester mehr der fürbittende Liturg und das Interesse

[1] Die Formel lautet: κατάπεμψον τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ C. O. I, qu. 107, S. 180.

[2] Allerdings ist in dem Gebrauch, das Brot den Laien nur in Wein getaucht zu geben, eine Annäherung an die römische Kelchentziehung.

[3] S. o. S. 586.

[4] C. O. I, 106.

[5] C. O. I, qu. 98—101.

[6] C. O. I, qu. 100.

der Laien[1] kommt doch vielmehr zur Geltung als in der römischen Kirche.

Es erhellt also, dass die griechische Kirche die Laien doch nicht in derselben Abhängigkeit von der Priesterschaft erhält, wie die römische. Erwägt man vielmehr, dass es doch am Ende der Eine Christus und der Eine Geist ist, der in allen Sacramenten wirkt, und dass schliesslich der Geist und Christus den Einzelnen unmittelbar innewohnen sollen[2], dass auf Vertrauen im Glauben und auf Unterpfänder für das Heil[3] grosses Gewicht gelegt wird, die Jeder für sich haben kann, so ist in Alle dem doch ein starkes Gegengewicht gegen hierarchische Bevormundung[4] gegeben. Das ist aber um so bedeutsamer, als dies mit einem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal der griechischen von der abendländischen Christenheit zusammenhängt, mit ihrer Lehre von dem heiligen Geist. Der heilige Geist spielt in der griechischen Kirche eine bedeutende Rolle; er ist nicht in der Kirche incarnirt; er steht freiwirkend da; er wirkt in der Kirche in Bezug auf die Lehre; er wirkt aber auch in den einzelnen Gläubigen. Das Anschauen und Erkennen des menschgewordenen Sohnes wird ergänzt durch die Wirksamkeit des Geistes, der uns seine Gaben mittheilt.

Wenn wir in den bisher dargestellten Lehren ein Schwanken wahrnehmen, sofern es sich um Entscheidungen in Bezug auf die Gegensätze der abendländischen Kirchen handelt, so erklärt sich das daraus[5], dass die griechische Kirche wesentlich auf die Gotteserkenntniss gerichtet ist und auf die kultische Anschauung des Göttlichen. Hierin behauptet sie ihre Eigenart und desshalb hält sie auch immer noch dem Laien weit mehr als die römische Kirche die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott im Erkennen und mystischen Anschauen offen. Man wird die griechische

---

[1] Vgl. qu. 101. Dass der Priester judex sei, wird nicht betont.

[2] C. O. I, qu. 98, der Gläubige wird κατὰ χάριν υἱὸς θεοῦ cfr. qu. 35.

[3] C. O. I, qu. 101. Wir sollen haben ein ἀσφαλὲς σημεῖον τῆς εἰς θεὸν ἡμῶν πίστεως.

[4] In der russischen Kirche ist eine stark oppositionelle Partei gegen alles hierarchische Wesen, die Raskolniken, ebenso Tolstoi, der gegen die Hierarchie wie gegen die Staatskirche Front macht und das orthodoxe Dogma von einer asketisch und social angehauchten Ethik aus energisch bekämpft.

[5] Man hat der griechischen Kirche eine mehr substanzielle Frömmigkeit und Sittlichkeit zugeschrieben. Das ist insofern richtig, als sie den subjektiven psychologischen Factoren weniger gerecht wird und die Frömmigkeit mehr in der Vereinigung mit Gott in der Erkenntniss und Anschauung findet, die aber eo ipso auch den Willen beeinflussen soll.

Kirche nicht gerecht beurtheilen, wenn man nicht diese Seite, die ihr eigentliches Wesen ausmacht, berücksichtigt.

Auch heute noch bleibt die Gotteslehre d. h. besonders die Trinitätslehre und die Christologie im Mittelpunkt des griechischen Dogma's. Ihre Behandlung in der confessio des Gennadius ist schon erwähnt worden[1]. Die Confessio orthodoxa behandelt diese Lehre formalistischer, hebt aber ganz besonders stark die Ueberordnung des Vaters und die Gleichstellung des Sohnes und Geistes hervor. Einerseits wird gesagt, dass die beiden πρόσωπα ἐξ ἐκείνου seien, ἐκεῖνος δὲ ἐξ οὐδενός[2], andererseits wird der Sohn als der mit dem Geiste Gesalbte bezeichnet, die Salbung des Geistes für seine drei Aemter behauptet, also der Geist dem Sohne gleichgestellt. Diese Auffassung des Geistes, der uns seine Gaben mittheilt, ermöglicht, dass die Erwählten χάριτι υἱοί Gottes werden können[3]. Der Geist[4] ist in der griechischen Kirche von der Kirche unabhängiger gestellt; er begabt die Kirche mit Erkenntniss, aber er steht auch frei über ihr und kann ebenso auch den Einzelnen unmittelbar sich mittheilen. Indem die morgenländische Kirche das filioque nicht angenommen hat und als Neuerung empfindet, hat sie den monotheistischen Charakter des Christenthums durch Ueberordnung des Vaters gewahrt und jede Form des Sabellianismus vermieden.

Die griechische Kirche hält sehr energisch bis auf die Gegenwart an dem Ausschluss des filioque fest. Russische Dogmatiker hängen auch diesem Dogma Bemerkungen über den praktischen Werth desselben an, so wenn z. B. von Makari[5] aus der Einheit Gottes einmal die rechte Verehrung Gottes im Gegensatz zur Vergötterung der Bilder und Heiligen gefolgert, dann vor Leidenschaften gewarnt wird, weil diese zum Gott für den Menschen werden, was gegen die Einheit Gottes verstösst. Endlich soll der Glaube an die Einheit Gottes uns zur Einheit unter einander, wie zu der Einheitlichkeit unseres eigenen Wesens führen. Die Dreieinigkeit aber soll uns erinnern, dass wie jede Person ihre ἰδιότητες hat, so auch jeder Mensch seine besondern Gaben hat, und dass wie

[1] S. o. S. 398.
[2] C. O. I, qu. 9—13. S. 65, 70, 71.
[3] C. O. I, qu. 34. 35. 73.
[4] C. O. I, qu. 69—81.
[5] Vgl. die Auszüge bei Tolstoi, Vernunft und Dogma, eine Kritik der Glaubenslehre. S. 38 f. 111 f.

Vater, Sohn und Geist eins sind, wir uns durch die Einheit der Natur und das Band der Liebe für verbunden halten sollen.

Interessant ist es auch, dass die Conf. Orth. Gottes Allmacht von seiner moralischen Güte abhängig setzt; Gott kann nicht böse sein, nicht lügen[1], wie sein Schaffen schon in der Conf. Gennadii[2] so dargestellt wird, dass er seine Liebe mittheilt und dadurch sich selbst verherrlicht und erhöht, weil sich an der Creatur Gottes Herrlichkeit als Liebe offenbart. Gott weiss nach der confessio orthodoxa Alles über die Welt aus sich selbst[3], nicht durch die Welt, unter ewigem Aspect. Wie sein Wissen sich zu der menschlichen Freiheit stellt, das Verhältniss von Vorherbestimmen und Vorherwissen, ist schon oben berührt. Der Zweck Gottes bei seiner schöpferischen Thätigkeit ist sowohl die Schöpfung selbst als auch Gottes Lob durch die Schöpfung. Es ist interessant, zu sehen, wie nach der confessio orthodoxa Gott theils den κοσμός νοερός theils die materielle Welt, endlich den Menschen als Mikrokosmus hervorbringt[4]. Es entspricht der älteren Lehrschicht, wenn die Vorsehung wie bei Origenes durch die Vermittelung der Engel sich realisirt. Schon innerhalb des κόσμος νοερός sollen die höheren Stufen den niederen Erleuchtuug und göttliche Wohlthaten vermitteln; ebenso aber vermitteln die Engel auch zwischen Gott und den Menschen[5], ähnlich wie bei Origenes, unbeschadet der Vermittlung Christi. Diese Auffassung passt nun aber gar nicht zu der Vorstellung, dass der Mensch das Band des All sei; denn danach müsste er vollkommener als die Engel sein. Es sind hier zwei Lehrschichten naiv verbunden. Die Überordnung des κόσμος νοερός ist altgriechisch; die Anerkennung der Materie und des materiellen Leibes und die Lehre vom Menschen als Mikrokosmus ist ein späterer Einschlag. Beides ist traditionell übernommen.

Die Gotteslehre ist in der griechischen Kirche immer noch der Mittelpunkt des Dogma; man kann das auch daraus erkennen, dass die neuere theologische Speculation in Griechenland sie auch wieder in den Mittelpunkt gestellt hat, ebenso daran, dass das Nicaeno-Constantinopolitanum immer noch als das heiligste Symbol gilt, dem die Auctorität

---

[1] C. O. I, qu. 14, S. 72.
[2] Conf. Genn. N. 9.
[3] Conf. Orth. I, qu. 16.
[4] C. O. I, qu. 18.
[5] C. O. I, 19. 20 Syn. Hierosol. C. I S. 359.

der neueren Symbole nicht entfernt gleichkommt. In der neueren griechischen Theologie ist immer noch nicht das Bestreben erloschen, den wesentlichen Inhalt des Christenthums von der Gotteslehre aus zu einer zusammenhängenden Weltanschauung zu erheben und so das Christenthum als die Wahrheit zu verstehen, die zugleich im Cultus angeschaut und mystisch erfahren wird. Diese Behauptung möge noch kurz durch die Erwähnung der Ansicht eines griechischen Theologen erhärtet werden, der eine speculative Weltanschauung vertritt, welche die Trinitätslehre im Zusammenhang mit der durch sie bestimmten Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt zum Mittelpunkt hat und sich dabei an die deutsche theologische Speculation anlehnt. Rhossis[1] (Ρωσῆς) knüpft an die altgriechische Philosophie an, zeigt wie bei Plato und Aristoteles ein Dualismus sich finde, im Neuplatonismus eine abstracte Einheit, die sich pantheistisch in die Welt ergiesse und zur Selbstunterscheidung erst durch die Welt komme, wie endlich der Atomismus auf religiöse Betrachtung überhaupt verzichte. Der Gegensatz nun zwischen jener dualistisch-deistischen und der neuplatonischen pantheistischen Ansicht werde aufgehoben durch die Trinitätslehre. Die einseitigen Positionen werden im Christenthum zu einer höheren Einheit gebracht, die Selbstbehauptung der Gottheit und ihre Selbstmittheilung an die Welt. Die Geschichte des Dogmas sei die Fortsetzung der griechischen Philosophie. Die φιλοσοφία τῶν πατέρων sei die συνέχεια τῆς ἑλλενικῆς φιλοσοφίας. Die sabellianische Lehre sei pantheistisch, die arianische sei deistisch; beide leugnen Unterschiede in der Gottheit selbst, wie die alten Philosophen. Diese Leugnung habe entweder zur Folge, dass Gottes Einheit sich in der Welt verliert, oder dass Gott sich an die Welt nicht mittheilt. In der Trinitätslehre dirimirt sich Gott und kehrt zur Einheit zurück, ist also erst durch die Unterschiede hindurch vollkommen Einer und ist so in sich näher bestimmt. Der Vater als die Quelle, in dem alle Eigenschaften enthalten sind, ist ihm doch wesentlich die Macht, die physische Hypostase; aber es geht aus ihm der Sohn hervor und so differenzirt sich im Sohne das logische, im Geiste das ethische Moment. Beide aber kehren in die Einheit mit dem Vater zurück, so dass sich Gott durch den trinitarischen Process hindurch auf der Basis der Macht als logisch-ethischer Gott bestimmt, in dem auch die

[1] Vgl. seine academische Festrede am 30. Januar 1891, λόγος κατ᾽ ἐντολὴν τῆς Ἀκαδημαϊκῆς συγκλήτου Athen 1891. Aehnlich hat sich auch Damalas ausgesprochen in seiner academischen Festrede vom 30. Januar 1884. Athen 1884.

physische, logische, ethische Nothwendigkeit zugleich eins ist mit der Freiheit, weil Gott als der Eine durch seine Unterschiede hindurch sich zugleich als den guten, vernünftigen weiss und will. Er will sich selbst als das καθολικὸν ἀγαθόν; er will sich als den Guten und desshalb will er auch eine Welt. Gott theilt sich mit, aber er verliert sich nicht. Die Trinitätslehre ermöglicht, dass Gott sich als den guten will, und dass er eben desshalb zugleich eine Welt will, also dass er weder sich in der Welt verliert, noch in sich verharrt. Gott kann sich so ohne Selbstverlust der Welt mittheilen, und da Gottes Mittheilung geistig ist, so ist auch keine Selbstverminderung durch sie gegeben. So ist Deismus und Pantheismus überwunden, durch die Trinitätslehre eine lebendige Gemeinschaft Gottes und der Welt gegeben. Ebenso aber sei nun auch der Welt ihre Mannigfaltigkeit und die harmonische Einheit ihrer Mannigfaltigkeit gesichert, da die πρότυπα τῶν ὄντων φύσει νόησει βουλήσει in dem sich selbst bestimmenden, selbst wissenden, freien Gott gegeben seien, in ihm die Mannigfaltigkeit und die Einheit der Mannigfaltigkeit verbürgt sei. Von hier aus wendet er sich gegen die naturalistische Weltanschauung, die er auch bei den alten Griechen im Atomismus vertreten findet. Er lässt die Naturwissenschaften in ihrer Selbstständigkeit bestehen. Nur bestreitet er, dass man mit dem Atomismus auskomme. Die Einheit der Körper aus den vielen Atomen weise auf den Einen Geist hin, der sie vereinige; wie der endliche Geist das Getrennte verbinden kann, so muss man auf den absoluten Geist zurückgehen, in dem allein die Einheit der Welt garantirt ist. Der Mensch lasse sich vollends nicht aus Atomen verstehen; der Geist, der sich selbst scheide in ein ἐνεργοῦν und εὐέργημα, νοοῦν und νοούμενον, βουλόμενον und βουληθόν und aus dem Unterschiede zur Einheit mit sich selbst zurückkehre, sei eben dadurch Abbild Gottes, das aus den Atomen nicht zu verstehen sei. Er versucht zu zeigen, dass das rechte Bewusstsein der Grenzen der physikalischen Betrachtung nur durch das mit der Trinitätslehre gegebene Verhältniss Gottes zur Welt möglich und so der Naturalismus überwunden werde. Gerade die mechanische Naturwissenschaft fordere, dass der Begriff der Atome Wahrheit enthalte, die durch die Ableitung aus dem absoluten Wesen garantirt sei. Der Physiker erkenne die Bewegung, wie sie sich den Sinnen äusserlich darstelle, nicht ihre letzte Ursache. Er habe es nur mit den Gesetzen der Bewegung zu thun; dagegen sei für die Physik die Erkenntniss des Wesens, der Kraft, der Materie so wenig möglich, wie die der geistigen Phänomene. Die Wissenschaft

werde vollendet durch die geoffenbarte Weisheit, die erst die harmonische Einheit des Mannigfaltigen in der Welt begreiflich mache durch die Trinitätslehre, welche in Gott die physischen, logischen, ethischen Principien aufweise, Gott als die Quelle aller Weisheit zeige, als Quelle des Ethischen, um des willen alle Weisheit und alles Physische existire.

Die Tendenz ist also hier, zu zeigen, dass das Christenthum die Vollendung der Weisheit des griechischen Alterthums gebe und die von ihm übrig gelassenen Schwierigkeiten überwinde. Die geoffenbarte Weisheit ist zugleich als Wahrheit zu erkennen, das Christenthum ist die Vollendung der Philosophie; dieser alte Gedanke der Apologeten lebt hier wieder auf. Zugleich wird aber hervorgehoben, dass in der Erkenntniss Gottes als des ethischen, als des sich selbst ohne Selbstverlust mittheilenden, in der rechten Erkenntniss des Verhältnisses von Gott und Welt auch der wahre Gottesdienst ermöglicht sei, der ethisch bestimmt ist. Er spricht es bestimmt aus, dass die Pflege der wahren Erkenntniss für das ganze Volk ein Segen sei. Das Theoretische wird hier zugleich ethisch gewendet, weil der Inhalt der Erkenntniss zugleich ethisch ist, und die Welt wird nicht bloss spiritualistisch betrachtet, sondern auch der Natur ihre reale Bedeutung gelassen, auch der Mechanismus der Natur anerkannt. Kurz, diese Skizze einer christlichen Weltanschauung hat die alten Versuche in der griechischen Kirche durch die stärkere Betonung des Willens und der Natur, die auch in den Zusammenhang des theologischen Erkennens eingereiht wird, ergänzt. Man mag diesen Versuch beurtheilen, wie man will, aber man kann nicht sagen, dass in der griechischen Kirche nicht immer noch die Grundprobleme christlicher Erkenntniss in selbstständigen Denkversuchen erörtert werden. Der Anbetung der Formel und Mystagogie geht auch geistige Vertiefung zur Seite, und es wäre sehr einseitig, wenn man diese Art, das Christenthum zu verstehen, einfach mit dem Schlagwort: Hellenisirung des Christenthums abthun wollte, wenn sie auch der Psychologie der Religion nicht gerecht wird. Andererseits bietet diese Tendenz auf objective Gotteserkenntniss ein nothwendiges Gegengewicht gegen die ausschliessliche Begründung der Religion auf — oder vielmehr Auflösung der Religion in rein psychologische Vorgänge.

Schlussbetrachtungen.

Die Uebersicht über die Geschichte der christlichen Lehre zeigt uns einige charakteristische Bestimmtheiten, die auf den ersten Blick räthselhaft sind. Einmal ist in dem Christenthum ein starker Erkenntnisstrieb. Aber er nimmt bald in der Dogmenbildung eine andere Art, sich zu bethätigen an, als es sonst im Gebiete des Erkennens der Fall ist. Sobald das Christenthum über die erste Form unmittelbarer Darstellung hinaus ist, beginnt das Bedürfniss der Ausgestaltung der christlichen Lehre. Die erste Form wirklichen Erkennens ist unter Anregung der Gnosis und im apologetischen Interesse nicht sowohl auf Ausbildung einzelner Dogmen als auf die Darstellung der Totalität der christlichen Weltanschauung gerichtet. Diese Richtung erreicht in Origenes ihren Höhepunkt. Dann begann die Lehrgestaltung unter kirchlicher Form. Das christliche Denken wendet sich einzelnen Punkten zu, und diese wurden dem Streite der Meinungen durch kirchliche Festsetzungen entzogen. So werden in den verschiedenen Perioden verschiedene Lehrpunkte kirchlich fixirt. Daneben geht nun aber doch das Bestreben her, das Christenthum als Totalität aufzufassen. Nachdem der Process der Dogmenbildung eingetreten ist, macht sich dies in der Form geltend, dass man die Dogmen zu einem Ganzen zusammenfasst und so ein dogmatisches System bildet. Der Damascener macht diesen Versuch im Morgenland; dasselbe findet im Abendland statt. Nachdem die Hauptdogmen des Abendlandes unter römischem Einfluss festgelegt sind, werden im Mittelalter Summen der Lehre geschrieben, und nachdem der Protestantismus seine Dogmen in Bekenntnissen festgestellt hat, sucht eine scholastische Dogmatik ebenso ein System zu geben. Erst die neuere Entwicklnng im Protestantismus zeigt Versuche, das Christenthum selbst zu begreifen und eine christliche Weltanschauung auszugestalten, die sich von dem Dogma unabhängig stellt. Der Protestantismus hat in der neueren Zeit mit vollkommneren Mitteln sich wieder der ersten Form der Lehrbildung angenähert, welche das Christenthum nicht als Kirchenlehre, sondern als Weltanschauung, als

wahre Erkenntniss oder als religiöse Ueberzeugung zu vertheidigen suchte und bewusst über den Inhalt und das Wesen des Christenthums Forschungen anstellte.

Man sieht hieraus, dass in dem Christenthum einerseits ein freier Erkenntnisstrieb sich bethätigte, andererseits aber der Erkenntnisstrieb kirchlich geleitet wurde. Man sieht aber zugleich, dass in beiden Fällen das Streben nach einer systematischen Abrundung vorhanden war. Ja, wenn wir genau zusehen, so zeigen doch sowohl die griechische als die abendländisch römische Lehrform auf der Höhe ihrer kirchlichen Entwicklung zugleich das Bestreben, den christlichen Inhalt als Wahrheit zu erweisen, sei es auch nur in der gebrochenen Form, dass man die rationale Erkenntniss mit der supernaturalen zu einem Ganzen zu gestalten sucht. Ferner finden wir ausserdem, dass der kirchlich geleitete Erkenntnisstrieb dabei beharrt, dass die jedesmal festgesetzte Lehre die alleinige Wahrheit sei. Wo er auftritt, tritt er mit dem Anspruch auf, orthodox zu sein. Wir haben also die räthselhafte Erscheinung, dass das kirchlich bestimmte Erkennen theils als kirchliches Lehrgesetz auftritt, das von Dogmatikern zu einem Ganzen verarbeitet wird, und doch zugleich vernünftig sein will — denn es soll vernünftig sein, das rationale und supernaturale Element zu combiniren — theils als freie Erkenntniss, sofern sie sich selbst als Wahrheit beglaubigen will.

Fragen wir nun, ob die Geschichte uns zugleich ein Urtheil über diesen eigenthümlichen Process nahe legt, so dürfte Folgendes zu erwägen sein. Einmal ist es merkwürdig, dass sich in demselben Maasse, als die kirchlichen Dogmen zum Lehrgesetz werden, zugleich eine Mystik ausbildet, die in freiem Schauen oder in unmittelbarer Erfahrung sich die innere Freiheit zu wahren sucht, und die mit dem rationalen Element des kirchlichen Erkennens dies gemein hat, dass sie den Geist durch direkte geistige Berührung mit Gott auf freie Weise befriedigen will. Sodann ist aber weiter zu beachten, dass die eigenthümliche Thatsache besteht, dass die kirchlichen Dogmenbildungen, wie sie sich in den Hauptperioden gebildet haben, im Lauf der geschichtlichen Entwickelung sich, wenn auch mit gewissen Modificationen behauptet haben, so dass wir in der Gegenwart eine Musterkarte kirchlicher Lehrsysteme vor uns haben, die alle mit dem gleichen Anspruch auf Wahrheit auftreten, und sich gegenseitig bekämpfen. Dass dieses Nebeneinander der verschiedenen kirchlichen Lehrsysteme schon zur Folge gehabt hat, dass sich dieselben auch gegenseitig beeinflusst und modificirt haben, ist nachgewiesen, ein

Einfluss, der sich keineswegs nur darin zeigt, dass sie einander positiv befruchtet haben, sondern auch darin, dass sie ihre Eigenthümlichkeit im Gegensatze schärfer ausgebildet haben, wie ich das von dem Neukatholicismus und der griechischen Kirche, ebenso aber auch von dem Protestantismus gezeigt habe, der in seinem eigenen Schoosse die von Anfang an in ihm vorhandenen Dissenters nun mehr berücksichtigt hat und doch andererseits auch durch den Gegensatz zu den anderen Confessionen mitbestimmt ist, bei dem aber noch als neuer Factor die Beeinflussung seiner Erkenntnissversuche durch die seit der Reformation selbstständig entwickelte Wissenschaft hinzukommt.

In dieser thatsächlichen Lage ist nun aber doch eine Lehre der Geschichte gegeben. Indem alle die verschiedenen kirchlichen Lehrsysteme schliesslich mit gleichem Anspruch auf Wahrheit hervortreten, ist nothwendig eine neue Frage gestellt, die so lange nicht in Betracht kam, als Eine Kirche der Hauptsache nach Alles beherrschte und mit kirchlichen Mitteln streitige Fragen zu entscheiden hoffen konnte, die Eine Kirche also die Wahrheit des Christenthums zu besitzen schien, — nämlich die Frage: kann es überhaupt Sache der Kirche oder vielmehr der Partialkirchen sein, mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit oder doch auf Wahrheit ihr kirchliches Lehrsystem als Lehrgesetz aufzudrängen? Will man sich von dem Standpunkte der Einzelkirche dieselbe Frage stellen, so würde sie dahin lauten: ist eine Partialkirche im Stande, zu beweisen, dass ihre dogmatischen Bestimmungen Anspruch auf Allgemeingültigkeit haben? Oder noch schärfer ausgedrückt: Ist die Art, wie Eine der Partialkirchen das Christenthum auffasst, die allein und ausschliesslich christliche?

Die Antwort auf diese Frage kann nur verneinend ausfallen. Aber es sind in dieser Antwort drei Aufgaben zugleich gestellt. Wenn das christliche Erkennen nicht ausschliesslich an Eine Partialkirche gebunden ist, so ist einmal die Aufgabe gestellt, dasjenige Gemeinsame aufzusuchen, wodurch alle diese Versuche als christliche sich documentiren, d. h. das christliche Princip herauszustellen, um die verschiedenen Formen des Christenthums, wie sie geworden sind, als Formen des christlichen Princips zu verstehen; sodann ist die Frage zu stellen, ob die geschichtliche Entwicklung, in der diese Typen aufgetreten sind, einen Fortschritt darstellt, oder ob wir uns damit begnügen müssen, diese verschiedenen Formen des Christenthums einfach als nacheinander und nebeneinander bestehend zu registriren. Endlich wird sich fragen, ob nicht die geschichtliche Ent-

wicklung selbst darauf hinweist, dass die christliche Erkenntniss schliesslich den kirchlichen Charakter überhaupt abstreifen muss.

Was die erste Aufgabe angeht, so will ich nur kurz recapituliren, dass wir die verschiedenen Lehrbildungen als Erscheinungsformen des christlichen Princips anzusehen haben. Das Wesen des Christenthums besteht darin[1], dass die Gottesgemeinschaft, welche alle Religion anstrebt, in den ethisch bestimmten Persönlichkeiten als universal-ethische Gottmenschheit realisirt wird; damit ist einmal der Werth der Persönlichkeit in das Unendliche gesteigert; es ist aber zugleich ein ethischer Universalismus eingeleitet, der in der Idee des Reiches Gottes seinen Ausdruck findet, welches das gesammte religiös sittliche Leben der Menschheit als ein Reich von Geistern umfasst, das zugleich die Harmonie von Geist und Natur in sich schliessen soll. Mit dieser ethisch bestimmten Gottmenschheit weiss das Christenthum zugleich sich als die absolute Religion; die Menschheit hat hier positiv die höchste, ihrem Wesen entsprechende Stufe beschritten, und negativ sind die Hemmnisse, welche der Frömmigkeit entgegenstehen, Sünde und Schuld, sowie Strafe durch die Macht des den Christen immanenten ethischen Gottesgeistes grundsätzlich überwunden. Dieses Princip ist mit Christus in die Welt getreten, und wenn die Christen dasselbe in Christus anschauen, so kann das nicht ausschliessen, dass die concreten zeitlich bestimmten Formen, in denen Christus dieses Princip dargelebt hat, nicht die gleiche Dignität mit dem Princip selbst haben können. Da vielmehr die christliche Religion die Religion der Freiheit ist, die Religion der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, so können jene concreten zeitlichen Formen nicht bindend sein, da sonst das Christenthum wieder gesetzliche Religion würde. Vollends lehrt uns der geschichtliche Process, dass wir den Kern des Christenthums, sein Princip von den Versuchen seiner Darstellung in bestimmten Lehrformen zu unterscheiden haben.

Die erste Form, in welcher die christliche Lehre auftrat, war die, dass die in dem Christenthum gegebene Gemeinschaft Gottes und des Menschen in der wahren Erkenntniss Gottes begründet sei und in Christus angeschaut, durch den heiligen Geist in den Gläubigen vollendet werde, womit die Befreiung von der Verfinsterung der Vernunft durch die Sinnlichkeit, damit von der Sünde und von der φθορά des Leibes zugleich gegeben sein soll. Dass sich hier die wahre Gottesgemeinschaft in der wahren Gotteserkenntniss realisiren sollte, hatte die Ausgestaltung der

[1] Dies nachzuweisen ist Aufgabe der speculativen Theologie und der Apologetik.

christlichen Gotteslehre und der christologischen Logoslehre zur Folge. Wenn auch die Meinung, dass mit der Erhebung unserer Erkenntniss in die göttliche Sphäre unsere ethische Umwandlung eo ipso gegeben sei, hellenisch beeinflusst war, so war doch diese Erkenntniss nicht bloss als theoretisches Wissen im modernen Sinn, sondern zugleich als wirkliches Theilhaben an der göttlichen Realität, als mystisches Eintauchen in die Gottesgemeinschaft aufgefasst. Ebenso war Gott selbst mittels der neuen Eigenschafts- und Trinitätslehre vor Allem als ethischer zugleich begriffen, und die Vergottung sollte nicht Untergang in Gott, sondern Verklärung durch Gott, Theilhaben an Gottes geistiger Herrlichkeit bedeuten. So lange die Versuche, das Christenthum als Weltanschauung zu verstehen, nicht durch Fixirung einzelner Dogmen beengt wurden, man vielmehr schon durch apologetische Interessen gezwungen war, das Christenthum der geistigen Weltmacht der hellenischen Philosophie durch die richtigere Erkenntniss des Verhältnisses von Gott und Welt gewachsen zu erweisen, so lange war der Erkenntnissprocess, wenn auch an die Mittel der damaligen Zeit gebunden, im Ganzen ein freier und gewann tiefsinnige Resultate. Allein, um dem Eindringen jüdischer und hellenischer Irrthümer zu wehren, schritt die Kirche bald dazu fort, ihre Erkenntnisse auctoritativ zu fixiren und damit der weiteren Forschung zu entziehen. So entstand ein Lehrgesetz. Mag dies in der damaligen Zeit nothwendig gewesen sein, jedenfalls ergab sich damit zugleich ein Widerspruch, in dem sich noch heute die griechische Kirche befindet, dass einerseits die Wahrheit an sich erkannt werden soll, andererseits doch den Gläubigen ein keineswegs einwandfreies Glaubensgesetz auferlegt wird. Aber darin hat die griechische Kirche doch recht, dass das Christenthum auf die Gotteserkenntniss dringt, und dass es mit einer theoretischen Skepsis nur ein lahmes Dasein führen könnte.

Die römische Auffassung vom christlichen Princip legt auf den Willen und die Gemeinschaft das grösste Gewicht. Das Christenthum realisirt die Gemeinschaft mit Gott durch die Erziehung der kirchlichen Gemeinschaft, ausser der kein Heil ist, in der man an der Versöhnung Antheil hat. Die Vereinigung Gottes und des Menschen wird in Christus angeschaut und das trinitarische und christologische Dogma wird acceptirt. Aber Christus ist hier doch hauptsächlich das unsichtbare Haupt der Kirche, das gegen die kirchliche Organisation, die ihn sichtbar vertritt, zurücksteht. Das Christenthum ist das Reich Gottes auf Erden. Hier-

mit ergab sich eine Lehrbildung, die die Lehre von der Kirche und der Art, wie sie das Heil vermittelt, behandelte. Es ergab sich die Lehre von der Gnade, wie sie den Willen bestimmt, aber durch die erziehende Vermittelung der Kirche bestimmt, es ergab sich die Lehre von den Sacramenten, und da die Kirche sich in Gegensatz zu der vorchristlichen Welt stellte und im Zusammenhang damit auch die Sünde stärker hervorhob, ergab sich die dem juristisch römischen Charakter entsprechende Lehre von der Gattungs- oder Erbsünde, Erbschuld und Erbstrafe, sowie die Lehre von der Versöhnung, die juristisch gefasst wurde. Auch diese Betrachtungsweise des Christenthums hat das christliche Princip der Versöhnung und der ethischen Gottmenschheit, wie es sich im Reiche Gottes verwirklicht, festgehalten. Sie hat auch mit Recht auf die Bildung des Willens sich gerichtet und das Christenthum als den Erdkreis erobernde, die Welt umgestaltende Macht aufgefasst. Die römische Kirche hat trotz ihrer Bevormundung das Persönlichkeitsbewusstsein ausserordentlich gesteigert, insofern doch Jeder als Glied der Kirche für die Gottesgemeinschaft und ihre Seligkeit bestimmt sein sollte. Nur hat sie, da sie barbarische Völker erziehen musste, sich gewöhnt ihre Glieder immer mehr dem Clerus unterzuordnen und so die Persönlichkeit unmündig zu machen; auch hat ihre Opposition gegen die vorchristliche Welt und ihre Auffassung der Sünde sie dazu geführt, der Welt die Menschen zu entfremden, während sie andererseits zu theokratischer Weltherrschaft neigte und sich mit dem Reich Gottes identificirte. Aber das war mit ihrer historischen Aufgabe gegeben. Wie die griechische Kirche ein Lehrgesetz, so stellte sie ein Gesetz für das Leben, für den Willen auf und liess das Lehrgesetz nicht fallen. Nichtsdestoweniger vertritt auch sie die *wesentliche Wahrheit, dass das christliche Princip den Willen bestimmen und in der Gemeinschaft des Reiches Gottes sich realisiren will.*

Der *Protestantismus* hat im Gegensatz zu der katholischen Auffassung des Christenthums die persönliche Gemeinschaft mit Gott in der Heilsgewissheit behauptet. Indem er ursprünglich die Befreiung von dem von Gott trennenden Drucke der Schuld, die Rechtfertigung und die mit ihr gegebene Heilsgewissheit als die Hauptsache ansah, bildete er hauptsächlich die Lehre von der subjectiven Heilsaneignung aus, die Lehre vom Glauben, seinen subjectiven Voraussetzungen, die Lehre vom Urstand, der Ohnmacht des sündigen Menschen, von der Rechtfertigung und der an sie anschliessenden Heiligung; auch wurde von dem persönlichen Princip des Glaubens die Lehre von der Kirche als Gemeinschaft der

Gläubigen umgestaltet. Von den Reformirten wurde die Heilsgewissheit in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, in dem Bewusstsein erwählt zu sein, zum Ausdruck gebracht. Zugleich aber fasste der Protestantismus das christliche Princip des Glaubens so auf, dass von ihm der Impuls für das sittliche Leben, die Bethätigung der christlichen Gesinnung in den natürlichen Lebensgebieten ausgehen sollte. So drehte sich die eigenthümliche Lehrbildung des Protestantismus theils um das Gebiet der Rechtfertigung, Gesetz, Evangelium, Glauben, Werke, theils um das der Erwählung. Allein das Princip der Freiheit eines Christenmenschen durchzuführen, gelang den Reformatoren noch nicht. Theils übernahmen sie aus der vorhergehenden Zeit fast unbesehen die Lehre von der Versöhnung, sowie die Christologie und Gotteslehre, theils setzten sie in Bekenntnissen die „reine Lehre“ fest, die doch nur unfertig und nicht consequent durchgebildet war. Dazu kam, dass sie sich auf die Auctorität der Schrift im Gegensatz zur katholischen Kirchenauctorität beriefen und die Schrift als unfehlbare Lehrquelle behandelten, dadurch aber mit ihrem Princip der Heilsgewissheit in Conflict kamen. So hat der officielle ursprüngliche Protestantismus sich mehr von dem bevormundenden kirchlichen Gesetz des Lebens für den Willen als von dem Lehrgesetz befreit, das er vielmehr in neuer Form aufrichtete. Uebrigens standen den officiellen protestantischen Kirchengebilden die Dissenters zur Seite, die mit grosser Energie, wenn auch zunächst mit geringem Erfolge auf diese Inconsequenzen hinwiesen. Historisch angesehen mag hier anerkannt werden, dass der Protestantismus, um sich gegen die römische Kirche zu behaupten, zunächst sich fest organisiren und damit auch sein Princip schwächen musste, indem die kirchliche Organisation ein neues Lehrgesetz aufstellte und die Durchführung der ethischen Consequenzen über der Ausbildung des neuen Lehrgesetzes vernachlässigte. Trotzdem offenbarte sich doch schon in den Spaltungen im Protestantismus selbst, insbesondere wenn man die Dissenters, wie man billiger Weise muss, dazu rechnet, der mit dem persönlichen Erfahrungsprincip unmittelbar verknüpfte individualistische Charakter desselben. Wenn daher auch der ursprüngliche Protestantismus so wenig wie die beiden anderen Formen in sich widerspruchsfrei das christliche Princip vertritt, so hat er doch in der Heilsgewissheit und in der Hervorhebung der natürlichen Ethik den ethisch bestimmten persönlichen Charakter der unmittelbaren christlichen Gottesgemeinschaft als den dem Menschen naturgemässen Zustand mit Recht betont.

Schliesslich hat das Christenthum noch eine neue Form der Lehrentwickelung in dem modernen Protestantismus erfahren. Hier ergab sich mit der Befreiung der Wissenschaft aus der Vormundschaft der Kirche das Bedürfniss, das Wesen des Christenthums psychologisch, historisch, speculativ zu untersuchen, unter Wahrung des Zusammenhanges mit der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, mit der Erkenntnisstheorie und Metaphysik, mit der Psychologie und philosophischen Ethik, und so den christlichen Glauben zu verstehen. Es wurde damit erst der Protestantismus in seinem Princip durchgeführt, indem die in der Erfahrung der ethisch bestimmten Gottesgemeinschaft im Glauben gegebene Freiheit des Christenmenschen sich nun auch in der freien selbstständigen Erkenntniss bethätigte. Es wurde damit das Glaubensprincip aus dem Zustand der Naivität und Unmittelbarkeit in den Zustand bewusster Selbsterkenntniss erhoben. Hier ergab es sich nun, dass man in der Apologetik den Versuch machte, das Wesen des Christenthums, sein Princip als die höchste Form des religiössittlichen Lebens der Menschheit und die mit diesem Princip gegebene Grunderkenntniss von dem Verhältniss Gottes zum Menschen als Wahrheit zu erweisen. Es ergab sich aber auch, dass man das christliche Princip von seinen Erscheinungsformen unterschied.

Diese Uebersicht zeigt uns, dass wir ein Recht haben, alle die verschiedenen Formen der christlichen Lehrbildung, die bestimmten Modificationen des christlichen Princips entsprechen, als bestimmte Ausgestaltungen des christlichen Princips nach der Seite der Lehre zu betrachten.

Die zweite Frage ist die, ob wir in der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums einen Fortschritt wahrnehmen können, insofern das christliche Princip sich in der Lehre reicher und adäquater ausgestaltet hat. Hier müssen wir nun von vornherein die Ansicht ausschliessen, dass die Entwickelung als eine gradlinige angesehen werden kann. Man kann nicht die stark mechanische Auffassung festhalten, die ohne die Voraussetzung der Unfehlbarkeit der Kirche sich sowieso nicht durchführen lässt, dass jedesmal bestimmte Zeiten bestimmte Lehren ein für allemal festgestellt hätten, etwa so dass die griechischen Concilien die Gotteslehre, Trinität und Christologie, die Augustinische Periode die Gnadenlehre und die Lehre von der Sünde, die protestantische die Lehre von der Heilsaneignung festgesetzt habe. Die Lehrgestaltung einer jeden Periode ist vielmehr ein Ganzes für sich; ihre Form hört auf, haltbar zu sein,

wenn eine neue Auffassung des christlichen Princips beginnt. Die christliche Lehre ist nicht das mechanische oder gar göttliche Product von Kirchenversammlungen. Man hat es hier vielmehr mit einer geistigen Grösse zu thun, die immer auf's neue freie Gestaltungen hervorbringt und gerade dann in Verfall ist, wenn sie in mechanischer Weise fertige Lehren acceptirt.

Trotzdem werden wir einen Fortschritt anerkennen. Er vollzieht sich aber, wie alle menschlichen Dinge, durch Verfallsperioden hindurch; gerade dadurch, dass die einseitigen Gestalten sich ausleben, bereiten sie den Fortschritt vor, indem sie neue Probleme offenbaren, die sie nicht mehr zu lösen vermögen. So vollzieht sich der Fortschritt durch Kritik hindurch, nicht eine willkürliche, sondern in der Sache selbst liegende Kritik. Diese knüpft an das Bisherige an und bereitet die neue Lehrgestaltung vor, die ihrerseits wieder den christlichen Inhalt als eine Totalität auffasst. Dass bei diesen verschiedenen Darstellungen des christlichen Princips einzelne Punkte in den Mittelpunkt treten, desshalb auch in der Lehre besonders sorgfältig behandelt werden, versteht sich von selbst.

Dies vorausgesetzt kann man wohl von einem Fortschritt reden. Es ist ein Fortschritt, wenn gegen die unbestimmtere Darstellung in der ersten Zeit, die vielfach bildlichen und unpräcisen Charakter trug, in der griechischen Kirche durch die Ausgestaltung der christlichen Lehre der Beweis geliefert wurde, dass die christliche Weltanschauung der antiken überlegen war, wenn ferner der Inhalt des Christenthums begrifflich verarbeitet und so zu umfassenderer Erkenntniss erhoben wurde. Man kann selbst zugeben, dass für j e n e Z e i t e n die kirchliche Fixirung dazu diente, dem Uebermächtigwerden vorchristlicher Anschauungen einen Damm entgegenzustellen. Die üblen Folgen derselben zeigten sich erst mit der Mechanisirung des Erkennens. Es ist wiederum ein Fortschritt, wenn die abendländische Lehrentwickelung das christliche Princip in den Willen verlegte und das Reich Gottes zu realisiren sich bemühte und demgemäss die christliche Lehre ausgestaltete. Denn in der griechischen Lehre war der Wille noch nicht in seiner vollen Bedeutung anerkannt und die Ausgestaltung der Welt zum Reich Gottes noch nicht besonders ins Auge gefasst. Es war damit doch im Verhältniss zu der vorchristlichen Welt ein grosser Fortschritt gemacht, wenn man das ganze concrete Leben durch die Volkserziehung christlich durchdringen wollte. Man muss aber noch besonders bedenken, dass die concentrirte Kraft der Kirche zur Christianisirung

der von Kraft strotzenden und noch barbarischen Völker nothwendig war. Dass schliesslich eine einseitige Lehre von der juristisch organisirten, sacramental ausgerüsteten Kirche, eine Unterordnung der Erkenntniss unter das praktische Interesse sich im weiteren Verlauf ergab, war eine unvermeidliche Folge dieses Standpunktes; ebenso dass im Kampfe mit den überkommenen zum Theil verdorbenen ethischen Gestaltungen auch das natürliche Leben überhaupt gegen das geistliche zurückgestellt wurde. Trotz alledem wird man den Höhepunkt der dogmatischen Entwickelung des Mittelalters mit ihren weltumfassenden Gesichtspunkten als einen Fortschritt anerkennen müssen; eine Philosophie der Geschichte, eine Betonung der Willenssubjectivität Gottes und des Menschen in dieser Energie war noch nicht dagewesen und dabei legte diese Kirche durch ihre einheitliche Erziehung den Grund für die Zusammengehörigkeit der europäischen Völkerfamilie. Der energische Versuch, das Christenthum im grossen Stile zur Wirklichkeit zu machen, ist als eine grosse geschichtliche That zu begrüssen. Die Enge des Gesichtskreises, die dieser Standpunkt dennoch in sich trug, offenbarte sich im Verfall der mittelalterlichen Kirche. Die erzogenen Persönlichkeiten wollten mündig werden; die grossen ethischen Gemeinschaften, besonders der Staat wollten ihre Selbstständigkeit, die in ihrer sittlichen Aufgabe begründet war, auf die Dauer nicht zu Gunsten der Kirche entbehren. So war zweifellos auch dieses System nicht für die Ewigkeit gezimmert.

War die griechische Kirche zu einem orthodoxen Lehrgesetz gekommen, so die römische zu gesetzlicher Bevormundung des Lebens der Laien und des Staates. Die kirchliche Leitung der viatores auf dem Wege zu ihrem himmlischen Ziel war das Wichtigste geworden, ihre freie Gottesgemeinschaft war das Ideal, für das die Kirche erziehen wollte, das aber im Jenseits lag und höchstens für die Mystiker auf Erden in Sicht kam.

Wenn somit der Protestantismus das christliche Princip in das innerste Bewusstsein der Persönlichkeit verlegte, so war auch das um so mehr ein Fortschritt, als er zugleich eine positive, umfassende, an das natürliche Leben anknüpfende ethische Bethätigung der christlichen Gesinnung der befreiten Persönlichkeit in Aussicht stellte. So war das Christenthum erst als die Religion der Freiheit eines Christenmenschen begriffen. Das Reich Gottes soll ein Reich freier, von Gottes Geist erfüllter, ihres Heils gewisser Geister sein, die das natürliche Leben den Bedingungen und Gesetzen dieses Lebens gemäss ethisiren. Allein diese neue Auffassung des christlichen Princips wurde

nicht consequent durchgeführt. Die Erkenntniss insbesondere wurde mit den alten Mitteln ausgestaltet und der Protestantismus musste sich als kirchliche Gegenmacht organisiren, um sich zu behaupten. So bildete sich die Mischgestalt der protestantischen Orthodoxie, an der doch die Reformatoren selbst mehr betheiligt sind, als man vielfach zugeben will.

Die freie christliche Persönlichkeit forderte auch das Recht freier Erkenntniss und wollte sich ebenso von dem Lehrgesetz des alten Protestantismus befreien, wie von dem Gesetz der römischen Kirche. Wie schon bemerkt, ist die neuere Erforschung des Wesens des Christenthums, die Tendenz, bewusst das religiöse Leben und das christliche Princip zu durchschauen, wieder ein grosser Fortschritt, mit dem eine Vertiefung der christlichen Lehre, eine Vereinfachung verbunden war, die zugleich die energischste Concentration in dem Verständniss der Einheitlichkeit des christlichen Princips zeigt. Auch das ist ein Vorzug der gegenwärtigen Periode, dass die ausschliessliche Herrschaft eines Standpunktes nicht mehr vorhanden ist, dass viele sich gegenseitig ergänzend neben einander bestehen und die Probleme von den verschiedensten Seiten in Angriff genommen werden. Denn dadurch muss der Blick sich erweitern, während man in früheren Perioden Eine Form als die absolute ansah.

Man könnte hier einwenden, dass doch kein rechter Fortschritt wahrzunehmen sei, wenn alle die Lehrformen, die von Anderen überholt, sich überlebt hätten, auch noch bis in die Gegenwart fortbestehen. Allein einmal bedingt das Auftreten einer höheren Form nicht das Verschwinden der niederen, zumal dann nicht, wenn die Hauptformen, in denen sich das christliche Princip dargestellt hat, wie es scheint den verschiedenen Völkern und ihrer individuellen Begabung entsprechen, also keineswegs bloss für eine bestimmte Zeit ein berechtigtes Dasein führen, sondern mit der Individualität der Völker verwachsen sind, denen sie ihre Entstehung und Förderung verdanken, die griechische Kirche den griechischen und slawischen Stämmen, die römische den Romanen, die protestantische den Germanen. Dazu kommt, dass die in dem Wesen des christlichen Princips begründete Tendenz auf ein systematisches Ganze der Lehre es mit bedingt, dass diese Formen sich so lange erhalten, als sie der Individualität der betreffenden Nationen entsprechen. Ferner sind aber auch diese verschiedenen noch neben einander bestehenden Typen darauf angewiesen, einander zu beeinflussen. Da ergiebt es sich dann von selbst, dass durch jeden neuen Fortschritt in der Erfassung des christlichen Princips das ganze Niveau gehoben wird; das zeigt sich auf doppelte Weise: einmal so, dass

sich die älteren Confessionen durch die neu auftretende positiv bestimmen lassen, wie das z. B. der Fall ist, insofern die griechische und die römische Confession im Gegensatz zum Protestantismus ihre Lehrsysteme eingehender in neuen Bekenntnissen zur Darstellung brachten. Aber auch auf negative Weise offenbart sich dieser Einfluss, insofern als sie sich energischer in ihrer Eigenart abgrenzen, eben damit durch Conservirung oder Steigerung ihrer Einseitigkeiten die innere Zersetzung des unhaltbar Gewordenen um so mehr vorbereiten, je eigensinniger sie auf diesen Einseitigkeiten beharren und sich dadurch zwingen, das dem christlichen Princip nicht Adäquate in ihrer Opposition festzuhalten, ja zu verschärfen und so ihren Selbstwiderspruch offenbaren. Die moderne vaticanische Kirche ist nicht mehr die mittelalterliche und die moderne griechische Kirche ist auch nicht mit der alten identisch. Auch die moderne protestantische Orthodoxie ist nicht mehr die alte; sie trägt die Spuren der Zersetzung und neue Elemente in sich, die über die Einsicht der Reformationszeit hinausgehen. Die Mannigfaltigkeit der Standpunkte in der Gegenwart ruft eine gegenseitige Kritik hervor und in dieser beständigen Kritik, die das Christenthum gerade in der neueren Zeit nicht müde wird, an sich selbst insbesondere auch in Form der gegenseitigen Kritik der Confessionen zu üben, zeigt sich wiederum ein Fortschritt, insofern dieser kritische Wahrheitsgeist sich energischer aber auch sachlicher als früher bethätigt. Wir können also wohl mit Recht sagen, dass die bisherige Geschichte der Lehrbildung einen Fortschritt darstellt. Nur sei noch darauf hingewiesen, dass die verschiedenen Confessionen, welche den verschiedenen Völkertypen entsprechen, zugleich auch berechtigte individuelle Momente in der Auffassung des Christenthums vertreten und dass es Sache der Kritik ist, diese Momente von unhaltbarem Irrthum oder von dem dem Standpunkt der tieferen Stufe Angehörigen zu unterscheiden. Diese verschiedenen Formen der christlichen Lehrbildung als verschiedene Erscheinungsformen des Einen christlichen Princips zu verstehen, zugleich den Fortschritt in der Lehrbildung zu erkennen, ebenso aber auch das individuell Berechtigte als Solches anzuerkennen, ist die Aufgabe der Geschichte der christlichen Lehre.

Hiermit ergiebt sich aber nun auch der dritte Punkt, dass nämlich die kirchliche Fixirung der Erkenntniss für das Christenthum nicht für immer nothwendig ist. Man hält vielfach eine officielle Kirchenlehre für die nothwendige Bedingung der kirchlichen Gemeinschaft. Allein gerade der gegenwärtige Zustand der christlichen Lehre zeigt, dass, weil es nicht

Eine allgemeine Kirche giebt, es auch keine Lehrgestaltung geben kann, die Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen kann. Der Protestantismus vollends befindet sich schon thatsächlich in dem Stadium, dass er eine wirklich allgemeingültige Lehre nicht mehr hat, dass man auf das gemeinsame Grundprincip des Christenthums zurückgeht und den Versuchen der Lehrverbesserung durch freie Discussion Spielraum lässt. Die verschiedensten theologischen Schulen sind theils in einer Kirche beisammen, theils ist in allen protestantischen Denominationen zusammen eine reiche Mannigfaltigkeit der Lehre vertreten. So zeigt gerade die letzte Phase der christlichen Lehrbildung, dass wir genöthigt sind, das christliche Princip von seiner concreten Erscheinung in bestimmten Lehrbildungen zu unterscheiden und die mannigfachen Versuche, dieses christliche Princip immer adäquater auszudrücken und seinen Inhalt zu einem Lehrganzen auszugestalten, als berechtigte, wenn auch wissenschaftlicher Kritik unterliegende anzuerkennen.

Die Geschichte lehrt uns, dass, wenn es eine Zeit lang nothwendig war, die christliche Lehre in Form von kirchlichen Dogmen zu gestalten, diese Form schliesslich an ihrem inneren Widerspruch scheitern muss, weil sie zwei disparate Dinge zu einem Pseudowissen verbindet, das Bestreben, den christlichen Inhalt zu erkennen, das seiner Natur nach wie alles Erkennen nur frei sein kann, und die Fixirung der Lehre in dogmatischen Formeln als kirchlichem Lehrgesetz. Die griechische Kirche verdankt ihre Erstarrung dem fixirten Dogma; in der römischen Kirche ist das Dogma durch die fides implicita zurückgedrängt; im Protestantismus ist das Dogma durch die Mannigfaltigkeit der Lehrformen thatsächlich zersetzt. Aber die christliche Erkenntniss ist darum erst recht Gegenstand erneuter und vertiefter Arbeit geworden. Das Christenthum als die Religion der Freiheit eines Christenmenschen fordert auch freie Erkenntniss. Die Geschichte lehrt, dass im Christenthum nie der Gedanke völlig verschwunden ist, dass es die rationale d. h. die der Idee der Religion entsprechende Religion sei[1]. Je tiefer sein Wesen erkannt wird, um so mehr lässt es sich auf ein einfaches einheitliches Princip zurückführen. Je mehr das geschieht, um so mehr wird der Ertrag der Forschung mit dem sich decken, was allgemein verständlich ist. Die tiefere Erkenntniss und das populäre Verständniss werden in der gemein-

[1] Vgl. hierzu auch mein „menschliches Erkennen" Abth. III cap. 10 und mein „menschliches Handeln" S. 265—286.

samen Erfassung des Princips zusammentreffen. Das Wort Tertullians von der anima naturaliter christiana ist eine Wahrheit. Durch diese einfache Grunderkenntniss werden kirchliche Dogmen überflüssig, die doch Geheimnisse für das Volk bleiben, das sie höchstens blind verehrt. Das Christenthum will universale Religion sein für Alle; in seinen officiellen Kirchen war es aber aristokratisch. Das griechische Dogma war nicht für das Volk verständlich; der katholische Clerus bildet eine geistliche Aristokratie, fides implicita genügt für die Massen; der Protestantismus wollte zwar allgemeines Priesterthum; aber auch er hatte eine reine Lehre, die die Massen ebenfalls nicht verstehen konnten, aber als Bedingung des Heils glauben sollten. Das war die Folge davon, dass man die theologische Lehre kirchlich fixirte. Das einfache christliche Princip ist allgemeinverständlich und doch auf der anderen Seite Gegenstand eingehendster Erkenntniss, wenn man es zu einer zusammenhängenden Weltanschauung ausgestaltet. Wird man sich auf diesen Standpunkt stellen, so ist damit eine individuelle Ausgestaltung des christlichen Princips, die sich auch in der Lehre geltend macht, nicht ausgeschlossen, eher gefordert; aber man wird dann zugleich im Stande sein, das Allgemeingültige von dem Individuellen zu unterscheiden, die verschiedenen Formen, in denen sich das Princip auslebt, objectiv zu verstehen und der geschichtlichen Entwickelung, wie der reich gestalteten Gegenwart gerecht zu werden. Das ist aber die Aufgabe der historischen Erkenntniss des Christenthums.

Sach- und Namenregister.

A

B

C

F

G

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

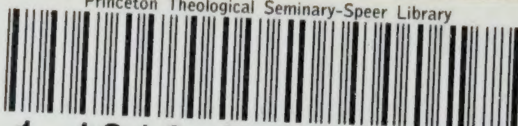
U

V

W

X

Z


Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01036 6005